Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida


KOLEKCJA
EUROPEJSKA

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOLOGIA POLSKA NR 140

Maciej Junkiert

Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida



POZNAŃ 2012

ABSTRACT. Junkiert Maciej, *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida* [Greece and its history in the works of Cyprian Norwid]. Poznań 2012. Adam Mickiewicz University Press. Pp. 358. Seria Filologia Polska nr 140. ISBN 978-83-232-2454-8. ISSN 0554-8179.

The book is dedicated to the presence of Greek history in the works of Cyprian Norwid. That is, the place where the history of Europe was born. According to the poet, the Greek origins contributed to the creation of mechanisms that make it possible to diagnose the spiritual condition of the contemporary times through analyzing its relation to the Greek myth of the "Golden Age". Ideologization of the way of presenting the Greek achievements, characteristic of both the Enlightenment and Romanticism, was a proof for Norwid that the image of Greece had been permanently falsified. The process of accumulation of experience, treated as a general human need to preserve the past events and generations in memory, had been interrupted and marginalized. Therefore, Norwid tries to merge the spiritual fate of Europe and save it from oblivion. In the specificity of the Hellenic way of conceptualizing reality, however, lie not only the advantages, but also serious danger. The poet accumulates knowledge in order to accurately diagnose problems that people in the West have inherited along with the Greek origins of civilization.

Maciej Junkiert, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Fredry 10, 61-701Poznań, Poland

Recenzent: prof. dr hab. Maria Kalinowska

Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2010-2011
jako projekt badawczy promotorski Nr N N103 059438

Publikacja dofinansowana przez Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu oraz Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej UAM

Autor jest laureatem nagrody Prezesa Rady Ministrów
za rozprawę doktorską obronioną w 2011 roku

Projekt okładki: K. & S. Szurpit

Na okładce: zdjęcie tablicy nagrobnej z Cmentarza Protestanckiego w Rzymie

Redaktor: Marzenna Ledzion-Markowska

Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska

Łamanie komputerowe: Anna Marcinkaniec

ISBN 978-83-232-2464-8
ISSN 0554-8179

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl
Sekretariat: tel. 61 829 46 46, fax 061 829 46 47
Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl
Wydanie I. Ark. wyd. 17,5. Ark. druk. 22,375
DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK s.j., LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

Spis treści

τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

Pamięci
Józefa Grochowskiego
(1933-2012)



Podziękowania

Książka ta w swej pierwotnej wersji powstała jako rozprawa doktorska w Instytucie Filologii Polskiej UAM w Poznaniu. Pragnę podziękować mojemu promotorowi, prof. Krzysztofowi Trybusiowi, za nieocenioną pomoc i ogromne wsparcie na wszystkich etapach jej powstawania. Prof. Marii Kalinowskiej i prof. Jerzemu Fiećce dziękuję za wnikliwe i pełne zrozumienia recenzje, które pozwoliły mi uniknąć wielu nieścisłości i potknięć.

Prof. Barbarze Bokus, kierowniczce Międzyuczelnianego Programu Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich AAL, dziękuję za niezwykłe sesje naukowe i ogromne poświęcenie dla spraw Akademii. Prof. Marcinowi Królowi dziękuję za inspirujące lekturowe rady. Szczególne wyrazy wdzięczności chciałbym przekazać prof. Jerzemu Axerowi, który był moim opiekunem naukowym w trakcie studiów w Akademii „Artes Liberales". Na czwartkowych seminariach prof. Axera narodziło się moje zamiłowanie do badań nad tradycją, w szczególności zaś nad tradycją antyczną w dziewiętnastowiecznej literaturze.

Moje żonie, Kindze, dziękuję za twórczą i pełną zrozumienia obecność przy każdej napisanej stronie.



Podziękowania

1. Norwid i historia

W 1909 r. Cezary Jellenta porównał umysł Norwida do „zachłannego muzeum, które pragnęłoby posiadać na własność wszystkie skarby ruin i wykopalisk”[1]. Autor tej krótkiej syntezy poświęconej Norwidowi, skupił się na związkach poety z dziedzictwem klasycyzmu, porównując jego poematy i utwory dramatyczne do fresków pompejańskich lub fryzów Fidiasza z Partenonu. Podkreślił także, że tym, co przyciągało jego uwagę były „stare, klasyczne, marmurowe dusze narodów z ich mądrością, poezyą i posągowymi ruchy”[2]. Jellenta zaakcentował zwłaszcza skłonność Norwida do częstego wykorzystywania tematów ze świata antyku, twierdząc, że w ten sposób poeta mógł obcować z klasycznym pięknem świata, który przeminął i dzięki temu opromienia jego twórczość minionym blaskiem dawnych cywilizacji, ukazywanych w momentach przesilenia lub upadku. Zachłanność, z jaką Norwid starał się gromadzić wiedzę o świecie starożytnym i ówczesnych ludziach, reprezentujących różne kultury, była dla Jellenty dowodem na to, że poeta poddawał opisywane historie procesowi estetyzacji, tak

[1] C. Jellenta, *Cyprian Norwid. Szkic syntezy*, Warszawa 1907, s. 26.
[2] Ibidem, s. 25.

by z przeszłości można było odczytać przesłanie wieczystego piękna i klasycznej, uniwersalnej stałości ludzkiej natury.

> Bezustanne malowanie sławnych cywilizacyj to bodaj najmilsza czynność Norwida – pisze Jellenta – Przechadza się on pomiędzy ich posągami dla samego ich piękna i bogactwa, a wątek powieściowy i dramatyczny to tylko pozór. Najpierw wyrabia sobie kosztowny materiał, jaką sztukę wielką haftowanej tkaniny, a potem czyni z niej kompozycję, jak: *Quidam* lub Pompeja[3].

Po latach, Kazimierz Wyka na łamach „Kultury i Wychowania" (1933) udzielił odpowiedzi Jellencie, wyrażając swój radykalny sprzeciw wobec posądzenia Norwida o bierny i kolekcjonerski stosunek do przeszłości:

> Muzeum! Byłoby to doprawdy niebezpieczne słowo, cały posmak historyzmu z sobą niosące, gdyby nie to, iż Norwidowi nie wystarczyło wzmiankowane kolekcjonerstwo kulturalne. Bezsprzecznie, że miał w sobie coś z tego ducha, że lubił na przykład zaskakiwać czytelnika wiadomościami, które tylko on posiadał, lecz zarazem rozmaitość zwiedzanych kultur rodziła w umyśle Norwida pytanie, jakie są niezmienne podstawy tej rozmaitości, czy jest i gdzie leży możliwa wspólność, stałe podłoże tak rozbieżnych kultur. Na postawienie takiego pytania, jak również na równą Norwidowej odpowiedź na nie, nie było stać żadnego kolekcjonera kultury[4].

Wyka zauważa prawidłowość, która w istotnym stopniu określa przestrzeń Norwidowskich poszukiwań w meandrach historii. O ile bowiem człowiek współczesny może obcować wyłącznie z pewnymi gotowymi, już ukształtowanymi wzorcami kulturowymi, twórca *Quidama* starał się nie ograniczać do odtwarzania historii kultury, by nie promować naiwnego imitatorstwa. Fascynował go raczej proces formowania się intelektualnych i artystycznych osiągnięć ludzkości, przebyta droga i podejmo-

---

[3] Ibidem, s. 33-34.

[4] K. Wyka, *Cyprian Norwid jako poeta kultury*, w: idem, *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Kraków 1989, s. 174-175.

wane w jej trakcie wybory, które w ostateczności przyczyniły się do skrystalizowania ważnych kulturowo myśli i dzieł, filozoficznych, literackich i teologicznych. Norwid, unikając pokus romantycznego partykularyzmu i uniwersalizującego historyzmu, wybrał rozwiązanie pośrednie, poszukując wiedzy o tym, w jaki sposób proces historyczny wpływał na dzieje ludzkiego intelektu. A zatem obserwując artystę lub pisarza, który tworzył w odległej epoce, Norwid usiłuje odtworzyć całokształt czynników, wpływających na jego dzieło, by jednocześnie uwypuklić przełomowość tej twórczości i wyjaśnić, w jaki sposób wzbogaciła uniwersalną wiedzę człowieka o sobie samym lub pozwoliła mu wyrazić niezwerbalizowane wcześniej pragnienie bądź odczucie.

> Bo skoro kultura – twierdzi Wyka – jest czymś jednokrotnym i niepowrotnym, w takim razie jedyną drogą do kultury żywej, zamykającej nasze najcelniejsze dążenia, być musi nowe, nam tylko właściwe szukanie wartości, które wyrastając z głębokich potrzeb naszego życia, zadecydują o żywotności tworzonej kultury. Kiedyś na pewno, wzorem przeszłości, ta nową drogą osiągnięta kultura stanie się czymś ogólnoludzkim, bytującym w pewnym oderwaniu od podstaw, z jakich się wyłoniła. W tej oderwanej formie otrzymujemy wyniki kultur dawnych, lecz to nie oznacza, ażeby dało się nowy, twórczy przydatek do nich osiągnąć tą właśnie drogą kontemplacyjnego smakowania i przebierania w rozmaitych wytworach kulturalnych przeszłości[5].

Wacław Borowy w artykule *Główne motywy poezji Norwida*, który w pierwotnej postaci został wygłoszony w Krakowie w 1947 r., odwraca tę opozycję kultura / historia i właśnie z tej ostatniej czyni fundamentalny czynnik, kształtujący Norwidowski ogląd rzeczywistości: „Można by powiedzieć, że w całej poezji Norwida czuje się jakiś wicher historii. Same wyrazy «historia», «dzieje» i ich pochodne należą – obok wyrazu «prawda»

---

[5] Ibidem, s. 175.

– do najczęściej u niego powracających, a zarazem najbardziej poetycko naelektryzowanych”[6]. Borowy zauważył, że w twórczości Norwida uwidacznia się strategia, by przyglądać się kluczowym prądom historycznych przemian oraz intelektualnym fascynacjom różnych epok. Z tego względu specyficzną rolę powierzył poeta w swych dziełach pojedynczym postaciom, bowiem ich losy często są dodatkiem do skomplikowanych losów cywilizacji, stanowiących pozorne tło wydarzeń z utworu.

> We wszystkich jego dziełach wchodzą w grę wielkie masy – podkreśla Borowy – wielkie siły społeczne, wielkie prądy cywilizacyjne. Porównywano Norwidowską *Kleopatrę i Cezara* z Szekspirowskim *Antoniuszem i Kleopatrą*. Jakaż naczelna różnica? U Szekspira mamy dramat kilku wielkich indywidualności wmieszanych w sprawy historyczne; Norwid ukazuje nam przede wszystkim ciśnienie tradycyj, obyczajów, wierzeń, interesów politycznych, socjalnych itd. zarówno na masy, jak i na wielkie jednostki. W *Quidamie* każda postać jest reprezentantką jakiejś formacji cywilizacyjnej swoich czasów. Mamy tu wrażenie obcowania przede wszystkim z ruchami gromad, a dodatkowo tylko z działaniami indywiduów. Podobnie w *Tyrteju*[7].

Perspektywa ukazująca przemiany, zachodzące w starożytnych społeczeństwach i procesy intelektualne, które zdominowały ówczesne życie, nie była wszakże dla Norwida celem nadrzędnym. Usiłował zawsze, jak podkreśla Borowy, skupiać swą uwagę na codzienności historii, która wymykała się wielkim opowieściom o przeszłości. W ten sposób utwory, obrazujące procesy fundamentalne dla dziejów kultury, nie stały się abstrakcyjnymi opisami konfliktów, zachodzących pomiędzy ludzkimi masami, lecz starały się przybliżać mało znane szczegóły, które miały uzmysłowić charakter historycznych przemian świata, rozdartego pomiędzy pogaństwem i chrześcijaństwem oraz naznaczonego działaniem ludzkiej woli, nie zaś wyłącznie

---

[6] W. Borowy, *Główne motywy poezji Norwida*, w: idem, *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, Warszawa 1960, s. 25.

[7] Ibidem, s. 28.

deterministycznego, boskiego wyroku. Dzięki temu, zauważa Borowy, udało się Norwidowi zachować równowagę pomiędzy ukazywaniem historii monumentalnej i tej prywatnej, jednostkowej. Z całą jednakże pewnością to właśnie historia stanowiła kluczową pasję Norwida, inne zjawiska wynikały z tej kwestii podstawowej i były przez nią warunkowane.

Sugestia Borowego, jak sądzę, nie została należycie podjęta w dotychczasowych badaniach nad Norwidem. Można wręcz wysnuć tezę, że poprzez wprowadzenie pojęcia 'dawnych' kultur, zainteresowanie historią w jego twórczości uległo swoistej pseudonimizacji. Dzięki umieszczeniu na pierwszym planie badań nad 'dawnymi' kulturami lub cywilizacjami, zwłaszcza tymi starożytnymi, mniejszą wagę przywiązywano do antycznej historii, podejmowano raczej próby wypreparowania cech poszczególnych modeli kultury lub państwa i ukazania ich w bezczasowym zawieszeniu, tak żeby łatwiej można było porównywać Norwidowskie refleksje na temat przeszłości z jego diagnozami o świecie współczesnym. Stało się tak choćby w książce Zdzisława Łapińskiego pt. *Norwid*, w której badacz unika odpowiedzi na pytanie o stosunek Norwida do historii (zwłaszcza antycznej), twierdząc, że interesowały go wyłącznie osiągnięcia minionych kultur oraz to, w jakim stopniu antycypowały one zjawiska zauważalne w świecie współczesnym poecie:

> Dawne kultury zajmują Norwida podwójnie. Po pierwsze, tam są nasze początki, rozumienie współczesności nie jest pełne bez zrozumienia jej genealogii. Droga wstecz bywa drogą naprzód, cofając się w przeszłość, możemy lepiej pojąć drogę, którą pójdziemy. Po drugie, wzory kultury posiadają pewne cechy ponadhistoryczne. Wewnętrzna dynamika powtarza się na różnym materiale[8].

Czy rzeczywiście przeszłość interesowała Norwida wyłącznie jako argument, możliwy do zastosowania we współczesnych

---

[8] Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 75-76.

polemikach? Trudno zgodzić się z tym twierdzeniem, wystarczy zajrzeć do notatników poety, by zauważyć, że przeważająca liczba zgromadzonych tam informacji nie wiąże się bezpośrednio ze światem aktualnych wydarzeń. Norwid zajmuje się historią dla niej samej, interesuje go, gdyż wielokrotnie wyrażał przekonanie, że niemożliwe jest poznawanie umysłu człowieka w sposób inny, niż poprzez badanie jego wytworów, spośród których historia stanowi szczytowe osiągnięcie. Wyraził to poeta m.in. we fragmencie *Garstki piasku*, przywołanym zresztą także przez Borowego[9]:

> Wiedz, że to przez t r a d y c j ę wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych, a ten, co od sumienia historii się oderwał, dziczeje na wyspie oddalonej i powoli w zwierzę zamienia się [...][10].

Dyskusja o historyzmie Norwida trwa już ponad wiek, lecz jednoznaczne rozstrzygnięcie tego zagadnienia nie wydaje się obecnie możliwe. Problematyka obecności historii w twórczości Norwida wciąż budzi badawcze zainteresowanie i zdecydowanie nie jest tematem wyczerpanym, pomimo istnienia, obok już wymienionych, rozpraw i studiów, m.in.: Zofii Stefanowskiej[11], Elżbiety Feliksiak[12], Alicji Lisieckiej[13], Ewy Bieńkowskiej[14],

---

[9] Zob. W. Borowy, op. cit., s. 32.

[10] C. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 3, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa 1971, s. 250. W dalszej części książki lokalizacja cytatów Norwida podawana będzie w tekście głównym. Niniejsze wydanie oznaczę skrótem Pwsz., po którym będę podawał tom i stronę.

[11] Z. Stefanowska, *Norwida spór o powstanie*, w: *Dziedzictwo literackie powstania styczniowego*, red. J.Z. Jakubowski, J. Kulczycka-Saloni i S. Frybes, Warszawa 1964, s. 68-90.

[12] E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1: *1831-1863*, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 545-593.

[13] A. Lisiecka, *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973.

[14] E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975.

Andrzeja Walickiego[15], ks. Antoniego Dunajskiego[16], Grażyny Halkiewicz-Sojak[17], Krzysztofa Trybusia[18] i wielu innych.

Niniejszą pracę chciałbym uczynić kolejnym głosem w tej wymianie poglądów, skoncentruję się wszakże na zaledwie jednym, wybranym aspekcie historyczności w dziełach Norwida. Zasadniczym wątkiem moich rozważań pragnę uczynić historię antycznej Grecji wraz z jej kulturowymi pochodnymi, takimi jak narodziny literatury, filozofii, sztuki i teologii, by poprzez jednostkowy pryzmat dziejów Hellady przyjrzeć się znaczeniu historii w procesie intelektualnego rozwoju człowieka. Chciałbym także uwzględnić charakterystyczną dwuznaczność, wpisaną w pojmowanie historii. Norwid bowiem zajmuje się zarówno historią jako przebiegiem określonych procesów historycznych, jak również jako spisanymi przez ludzi historiami, czyli materialnymi i narracyjnymi pozostałościami po wydarzeniach z przeszłości.

U podstaw poglądów Norwida znalazło się przekonanie o czynnym uczestnictwie człowieka w procesie dziejowym i konieczności badania minionych zdarzeń, sięgania do odległych epok w celu odnalezienia prawidłowości, potwierdzających nieusuwalną obecność ludzi w dziejach i uporządkowany charakter ich działań. Lapidarnie wyraził to we fragmencie *Filozofii historii polskiej*: „[...] nie tylko sama historia jest historią, ale i urobione o niej pojęcia” [Pwsz., t. 7, s. 65].

Norwid nie podważał boskiej obecności w dziejach, wręcz przeciwnie, to istnienie opatrzności warunkowało, jego zda-

---

[15] A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, w: *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 195-238.

[16] ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985.

[17] G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994; *Wobec tajemnicy i prawdy: o Norwidowskich obrazach »całości«*, Toruń 1998.

[18] K. Trybuś, *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław 1993; *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000.

niem, szansę napisania historii, z faktów umożliwiało stworzenie narracji. Poeta nie zdecydował się bowiem na wykonanie kroku, który przyczyniłby się do dalszego zracjonalizowania przebiegu dziejów i zamieniłby boski wpływ na historię w dialektyczną działalność rozumnego ducha:

> Gdyby historia (zdaniem moim) nie miała nic boskiego w całokształcie ustroju swojego (to jest: gdyby właśnie przez to samo nie była historią...), naonczas zaiste że historyk potrzebowałby zupełnego inwentarza wszystkich faktów i aktów, które poprzedziły pióro jego i do których nic dodać sam nie miałby możności, ani z których nic wywieść nie byłby obowiązanym.
> W takim razie wszelako ani taka historia nie miałaby swojej logicznej przyczyny bytu, ani takowy pisarz nie miałby dla niej obowiązku, który podobno że jest jednym z ogniw i powzajemnictw stanowiących tok dziejów.
> Owszem – myślę, iż głęboka starożytność ma na sobie tę wielką i zaszczytną pieczęć: że nie tylko pomniki ocalone, ale i uszczerbek onych, ale i sam nawet onychże brak zamienia się w jej pomnik, skoro takowy kto umie uczytelnić. [Pwsz., t. 7, s. 66-67]

Twierdzenia Norwida odnoszą się do prasłowiańskich dziejów Polski, lecz można przypuszczać, że werbalizują jego przekonania, dotyczące fenomenu każdej starożytności i początków cywilizacji w ogóle. Szczególnie zaś szczątków dziedzictwa, które przetrwały i mimo fragmentarycznego charakteru, domagają się odczytania i sproblematyzowania.

W swym myśleniu o dziejach Norwid w twórczy sposób wykorzystał inspiracje Giambattisty Vico z *Nauki nowej*[19] (1744), który nie tylko uczynił historię właściwym przedmiotem ludzkiego poznania, lecz także częściowo uniezależnił pogląd na przebieg dziejów od interpretacji teologicznej, wyznaczając „punkt graniczny, w którym zachodzi krytyczna transformacja

[19] O związkach między koncepcjami G. Vico i historyzmem w twórczości Norwida pisała E. Feliksiak (*Norwid i Vico*, „Przegląd Humanistyczny” 1968, nr 3, s. 23-42).

teologii dziejów w filozofię dziejów”[20], jak określił Karl Löwith rolę neapolitańskiego myśliciela.

> Pośród gęstych mroków – pisał Vico o początkach historii – osłaniających najodleglejszą od nas starożytność pojawia się jednak nigdy nie gasnące, wieczne światło prawdy, której w żadnym wypadku nie należy podawać w wątpliwość: że świat społeczny (*mondo civile*) został z całą pewnością stworzony przez ludzi. Dlatego też możemy i powinniśmy odnaleźć jego zasady w przemianach naszego własnego ludzkiego umysłu[21].

Maria Janion i Maria Żmigrodzka zauważyły, że literatura romantyzmu chętnie podjęła Vikiańskie koncepcje, które właściwie dopiero wówczas zostały należycie rozpropagowane. Poznawanie własnej przeszłości stało się fundamentalnym, historiozoficznym zadaniem, zwłaszcza w kręgu cywilizacji europejskiej, gdyż wierzono, że przyczyni się to do lepszego rozpoznania natury człowieka. Lecz, jak podkreślają autorki *Romantyzmu i historii*, „[p]ogląd ten miał szczególne znaczenie dla pojęcia świadomości narodowej”[22]. W swej prezentacji związków historii z literaturą Janion i Żmigrodzka skupiły się szczególnie na wydarzeniach istotnych dla rozumienia współczesności romantycznych twórców. Historia trojańska odegrała w ten sposób szczególną rolę w procesie kreowania opinii o znaczeniu polskiego losu, gruntowała bowiem przekonanie o możliwości odrodzenia upadłego państwa, co stało się kiedyś udziałem Eneasza. Pewnie z tych właśnie względów twórczość Norwida nie pojawia się w pracy Janion i Żmigrodzkiej. W jego przypadku poznawanie historii, zwłaszcza antycznej Grecji, nie służyło wyłącznie dookreślaniu sensu, tkwiącego w dziejach Polaków. Poeta na każdym kroku udowadniał, że interesują go

---

20 K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 131-132.

21 G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, opracował i wstępem poprzedził S. Krzemień-Ojak, Warszawa 1966, s. 138.

22 M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. 17.

także kwestie losów Hellady ze względu na uniwersalny wymiar znaczenia greckich dziejów dla cywilizacji europejskiej. W ten sposób Norwid starał się odnaleźć fundament, który sprawił, że historia Grecji raczej łączy, niż dzieli, zwłaszcza w kwestii pochodzenia i rozwoju religii chrześcijańskiej. Zatem przywoływanie antycznej historii służyło raczej ukazywaniu losów społeczeństwa chrześcijańskiego, a historie narodowe uległy w ten sposób zapośredniczeniu w dziejach chrześcijańskiego uniwersum. Ta niebezpośredniość i wielopłaszczyznowość analogii pomiędzy minionym i obecnym, zastosowana w twórczości autora *Quidama*, oddaliła go znacząco od specyfiki twórców z epoki romantyzmu.

Norwid chrystianizuje losy Grecji i stara się wykazać zakorzenienie współczesności w historii, gdy jeszcze przed przyjściem na świat i męką Chrystusa uwidoczniła się zapowiedź kluczowej roli chrześcijaństwa. Warto zauważyć, że poeta unika upraszczającej optyki, która pozwalała w pismach autorów starożytnych dopatrywać się jednoznacznej zapowiedzi zbawienia ludzkości. Pasjonuje go Grecja epoki archaicznej i klasycznej, lecz także jej pośmiertny żywot w ramach Cesarstwa Rzymskiego. Grecja pokonana to jednocześnie zwycięzca, który dokonał kulturalnego podboju Rzymian i przyczynił się do skrystalizowania doktryny chrześcijańskiej. Norwid eksperymentuje z mentalnymi procesami i z problematyką kulturowej ciągłości kontynentu, cofając się wiele wieków potrafi ukazywać rozwój chrześcijaństwa, istniejącego w ramach pogańskiego imperium, podejmuje także próby odtworzenia ówczesnego konfliktu racji, ukazując wielorakie związki między hellenizmem i nauką Chrystusa.

Poeta stosuje metodę nieufności i podejrzenia, przeciwstawiając się różnorakim próbom ideologizowania i przekłamywania obrazu Grecji, w tym zwłaszcza neopogańskim wizjom krainy misteriów i gnozy, estetyczno-politycznej utopii Hellady ludzi wolnych i oddanych wyłącznie sztuce oraz koncepcji

wchłaniającego chrześcijaństwo Rozumu, gdyż dla zwolenników Rozumu to właśnie Ateny stanowiły najwłaściwsze miejsce narodzin Chrystusa. Norwid konstruuje własną wizję obecności Grecji w dziejach jako cyklicznie powracającego w różnych konfiguracjach pierwiastka duchowego, który wyzwala w ludziach pragnienie transcendencji.

Nieufność poety w podobnym stopniu dotyczy także antycznych źródeł, z których czerpał wiedzę, bowiem kluczowym zagadnieniem Norwidowskich powrotów do przeszłości jest współwystępowanie odmiennego światopoglądu ludzi z minionych epok oraz ograniczonych możliwości poznawczych wglądającego w historię artysty. Stąd tak wiele u Norwida chwilowych zetknięć, przelotnych wrażeń i zaskakujących analogii, przybliżanie się do przeszłości jest jej jednoczesnym rekonstruowaniem i aktualizowaniem zaledwie niektórych, wybranych jej sensów. Dostrzegana przez poetę obecność greckiego ducha przejawia się w przypadkowo zauważonej rzeźbie, cytacie, potraktowanym jako urywek rozmowy prowadzonej z umarłymi, wizycie w miejscu o niewiadomym przeznaczeniu lub zatartym napisie na murze. Hellada, poszukiwana przez Norwida, to fragmentaryczna opowieść o dziejach, których sedno stanowiło dążenie do mądrości, prawdy i piękna. Tym dążeniom i pytaniom, pozostawionym przez starożytnych Greków, autor *Quidama* pozostanie wierny przez całe życie, a jego stosunek do Grecji okresu klasycznego najtrafniej oddaje fragment *Notatek z mitologii*: „Umysł człowieczy od Peryklesa do Aleksandra większy czyni krok niż Indie, Egipt, Chińczycy i sami Izraelici!” [Pwsz., t. 7, s. 294].

Hayden White zauważa, że dziewiętnastowieczny rozkwit historii należy wiązać z rozwojem narodowego państwa i z tendencją, by poprzez wnikliwe drążenie kwestii związanych z przeszłością, legitymizować jego istnienie i utwierdzać społeczeństwo w przekonaniu o spoistości narodu oraz o jego prawach do zajmowanego obszaru.

> Od połowy dziewiętnastego wieku – pisze White – badania historyczne ograniczyły swoje zadania do zgłębiania jedynie tego, co już się stało i nie mogło zostać odczynione; tego, co rozciągało się w wygodnej stabilności poza horyzontem żywej percepcji i o czym można było posiąść pewną wiedzę, bowiem mogło być tylko tym, czym było. Wszystko to zostało ustanowione po to, by rozwiać obawy i niepokoje co do niepewnego pochodzenia i by zredukować strach przed demoralizującym pomieszaniem krwi, genów i natury rzeczy[23].

Ambicją Norwida było z pewnością swobodne wkraczanie na tereny zarezerwowane dla nauk historycznych, sprzyjały temu oczywiste braki w poziomie zinstytucjonalizowania polskiej historiografii. Taki wniosek powinien się nasuwać pod wpływem lektury licznych szkiców, notatek i rozpraw Norwida, poświęconych szczegółowym, historycznym kwestiom. Można zaryzykować twierdzenie, że poeta usiłował zachować równowagę pomiędzy wykorzystywaniem historii na potrzeby własnego narodu, a spoglądaniem w przeszłość i interpretowaniem jej w sposób uniwersalizujący. Musiała to być chwiejna równowaga, gdyż poeta jednocześnie zakładał, że jego głównym zadaniem, do czego przyjdzie powrócić w dalszych częściach pracy, jest wydobywanie na jaw nieznanych ogółowi wydarzeń z historii, jej ciemnych stron i ludzkich cierpień, które nigdy nie zostały wypowiedziane. Dzięki temu mógł także żywić przekonanie, że historia ożywa i staje się istotna głównie dzięki możliwościom, jakie zapewnia literatura.

***

Książka składa się z sześciu części. We wstępnej partii rozważań zajmuję się romantycznym hellenizmem, pojmowanym jako wpływowy ruch intelektualno-artystyczny, który w dużej mierze ukształtował estetyczne oblicze europejskich roman-

---

[23] H. White, *Literatura a fikcja*, tłum. D. Kołodziejczyk, w: idem, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, Kraków 2009, s. 81-82.

tyzmów. Ponieważ doskonałym wprowadzeniem w problematykę związaną z hellenizmem jest książka Marii Kalinowskiej *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*[24], w tej części pracy skupiłem się wyłącznie na problemach, które pozwalają lepiej zrozumieć specyfikę Norwidowskiego podejścia do dziedzictwa helleńskiego antyku. Dobór reprezentantów europejskiego hellenizmu podporządkowałem zagadnieniu Norwidowskiej fascynacji historią, aby trafniej zakorzenić myślenie poety w intelektualnej atmosferze oświeceniowego i romantycznego zainteresowania starożytną i nowożytną Grecją. Pragnąłem także uwidocznić w europejskim hellenizmie obecność kwestii wychowawczo-edukacyjnych, które stanowią ważny kontekst w twórczości Norwida. Dwa pozostałe fragmenty poświęciłem koncepcji hellenizmu w twórczości Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Problematyce obecności helleńskich wątków i nawiązań w twórczości tych poetów należałoby poświęcić osobne książki, dlatego skoncentrowałem się wyłącznie na wybranych zagadnieniach, by trafniej uwidocznić różnice w postrzeganiu greckiego dziedzictwa przez Mickiewicza i Słowackiego, od sposobu, w jaki czynił to Norwid. Z tego względu w twórczości Mickiewicza interesuje mnie szczególnie kwestia politycznego wizerunku Grecji i jej skojarzeń z rosyjskim imperializmem, natomiast w przypadku Słowackiego opisuję wybrane przykłady związków pomiędzy hellenizmem i klasycyzmem w jego twórczości, zwłaszcza na przykładzie trzech utworów: *Lambra*, *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* i *Agezylausza*.

W rozdziale pierwszym skoncentrowałem się na zagadnieniu hellenizmu Norwida w dotychczasowych badaniach nad jego twórczością oraz opisałem sposób, w jaki poeta obcował z cywilizacyjnym dorobkiem Hellenów. Centralną częścią roz-

[24] M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994.

działu uczyniłem listę wydań antycznych twórców oraz nowożytnych badaczy, z których dzieł Norwid najprawdopodobniej korzystał. W tym samym rozdziale scharakteryzowałem także poglądy poety na kwestie narodzin literatury, historiografii i filozofii w starożytnej Grecji.

Rozdział drugi dotyczy historii Grecji, obserwowanej na przykładzie notatników Norwida, który na podstawie rozmaitych lektur podjął próbę sprecyzowania i wyrażenia własnych poglądów na greckie dzieje. Lektura notatników stanowi fascynujące doświadczenie, które pozwala zrozumieć, że w opinii Norwida Grecja wyłoniła się w efekcie ścierania wpływów różnorodnych kręgów kulturowych: babilońskich, perskich, egipskich, fenickich i pelazgijskich. Docierający nad Morze Śródziemne Grecy, stykając się z innymi ludami, językami i wierzeniami, nabywali doświadczeń, które z czasem pozwoliły im dokonać odkrycia takich zjawisk, jak demokracja, filozofia i teatr, fundamentalnych z punktu widzenia losów cywilizacji. W swoich rozważaniach podejmuję także kwestię związków Norwidowskiego Sokratesa z prelekcji o Juliuszu Słowackim z filozofią racjonalistyczną oraz polityczną rolą filozofa w *polis*. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania jest wyjaśnienie przyczyn, z powodu których Sokrates w twórczości Norwida jest postacią niekompletną i niespójną, tak jakby poeta obawiał się potencjału znaczeń, zawartych w działalności ateńskiego filozofa.

W rozdziale trzecim opisuję proces określany mianem tzw. hellenizacji chrześcijaństwa, który stanowi ważny element rozważań, zwłaszcza w kontekście Norwidowskiego *Quidama.* Punktem wyjścia uczyniłem krytykę wpływu greckiej filozofii i języka, którą na polu chrześcijańskiej dogmatyki przeprowadził Harnack pod koniec dziewiętnastego wieku. W rozdziale tym usiłuję prześledzić platońskie wątki w twórczości Norwida, zwłaszcza w zakresie powiązania platonizmu i chrześcijaństwa.

W analizie *Quidama* staram się wykazać, że fundamentalną kwestią, poruszaną w utworze, jest związek chrześcijaństwa z dziedzictwem starożytnych Greków, który zadecydował o losach religii chrześcijańskiej w kolejnych wiekach.

Rozdział czwarty dotyczy problematyki pamięci kulturowej w dwóch utworach: *Epimenidesie* oraz *Kleopatrze i Cezarze*. Norwid wykorzystał w tych dziełach wątek narodzin pamięci w starożytnej Grecji i ukazał, jak sądzę, daleko posunięte konsekwencje manipulowania jej niezwykłymi możliwościami. *Epimenides* dotyczy roli pamięci w greckiej społeczności przedchrześcijańskiej, która pozbawiona teleologicznej pewności o istnieniu historii zbawienia, musiała w rozwiązywaniu konfliktów i sytuacji kryzysowych polegać na doświadczeniach, zaczerpniętych z własnej przeszłości. *Kleopatra i Cezar* dotyczy schyłku epoki hellenistycznej w Egipcie, sprzed jego pełnego podboju przez Rzymian. Wydarzenia w tragedii nieustannie oscylują wokół problematyki pamięci. W ten sposób Norwid ukazał destrukcyjną siłę tkwiącą w pamięci rozumianej jako narzędzie społecznej manipulacji. Pamięć odegrała także rolę w odmiennym, niż do tej pory, ukazaniu zjawiska tragizmu, który z planu wydarzeń bezpośrednio przeżywanych przez bohaterów został przeniesiony w sferę ich imaginacji. Prezentacja konfliktu tragicznego Kleopatry, Cezara, Antoniusza i Hera stała się w ten sposób teatrem pamięci, odgrywanym przed innymi postaciami z dramatu i jednocześnie przed czytelnikiem.

Tematem piątego rozdziału jest obraz Sparty i Aten w *Tyrteju*. W centrum mojego zainteresowania znalazły się dzieje greckiej *paidei*, postrzegane przez pryzmat drugiej wojny meseńskiej i roli, którą w losach Grecji odegrał Tyrtajos. Norwid dokonał daleko posuniętych reinterpretacji w obrębie tej historii, usuwając Tyrteja na margines swego utworu, by precyzyjnie nakreślić wizerunek dwóch przeciwstawnych modeli państwa na przykładzie Aten i Sparty. W ten sposób poeta podsumował

także swoje uwagi na temat historii starożytnej Grecji, która z jednej strony pełna jest luk i niedopowiedzeń, z drugiej natomiast stanowi dzieło grupy wybitnych ateńskich intelektualistów. To oni stworzyli z historii Greków spójną opowieść. Norwid, pisząc *Tyrteja*, oddał hołd wpływowej roli spisanej przez nich historii, by jednocześnie zauważyć i opisać pęknięcia oraz słabsze partie tej narracji.

2. Hellenizm i historia

„Being Greek is a real *performance*"[25], zauważył Simon Goldhill, autor książki *Who needs Greek?: contests in the cultural history of Hellenism*. W opinii Goldhilla zagadnienie „bycia Grekiem" należy uważać za ważny element intelektualnej i społecznej historii Zachodu. „'Greekness' – pisze brytyjski badacz – is a constructed quality, crossed by fantasy, projection and desire"[26]. „Greckość", zinterpretowaną w ten sposób, można potraktować jako kluczowy element licznych kulturowych projektów, które pojawiały się regularnie w ciągu dziejów cywilizacji zachodniej i dotyczyły utożsamienia estetycznej i intelektualnej doskonałości z osiągnięciami starożytnych Greków. Uwieńczeniem tego wpływowego, intelektualnego nurtu była z pewnością ogólnoeuropejska fala zainteresowania Grecją, powszechnie określana mianem hellenizmu, która zapoczątkowana w połowie osiemnastego wieku, trwała praktycznie aż po koniec pierwszej połowy wieku dziewiętnastego[27].

[25] S. Goldhill, *Who needs Greek?: contests in the cultural history of Hellenism*, Cambridge 2002, s. 5.

[26] Ibidem.

[27] „«Hellenizm» – jak pisze M. Kalinowska – najczęściej oznacza odnowione na przełomie XVIII i XIX wieku – w całej Europie – zainteresowanie Grecją, przede wszystkim antyczną, ale także nowożytną – po prawie czterystu latach tureckiej niewoli «wybijającą się na niepodległość»" (M. Kalinowska, *Wprowadzenie. Filhellenizm romantyków – specyfika polska i konteksty europejskie.*

Za jedną z kluczowych przyczyn osiemnastowiecznej fascynacji Grecją należałoby uznać wzrost wiedzy o starożytnym świecie, wywołany rozwojem archeologii i nauk historycznych. W 1738 r. pod patronatem króla Neapolu Karola VIII rozpoczęto prowadzenie wykopalisk w Herkulanum, zaś jedenaście lat później w Pompejach[28]. W 1755 r. założona została Accademia Ercolanese di Archeologia, która zajmowała się wydawaniem tomów *Le Antichita di Ercolano*[29], zawierających ryciny z odkrytymi zabytkami, które stały się dzięki temu sławne w całej Europie. Instytucjonalizacja zainteresowania antyczną sztuką stanowiła jedną z kluczowych przyczyn powodzenia tego wpływowego, intelektualnego ruchu. Na terenie Francji szczególną rolę odegrała działalność Académie des Inscriptions, która patronowała studiom archeologicznym, prowadzonym na terenie Włoch, Grecji i Azji Mniejszej, w ramach której tereny te odwiedził Abbé Barthélemy[30], w Anglii

---

Perspektywy badawcze, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 11).

[28] Pierwsze wykopaliska w Herkulanum miały miejsce w 1711 r. Kilka odkrytych wówczas figur trafiło na drezdeński dwór króla Polski Fryderyka Augusta II. Jego córka, Maria Amalia, poślubiła Karola III i nakłoniła męża do podjęcia kolejnych prac w Herkulanum, pamiętając o trzech figurach Westalek, które ojciec odkupił w Wiedniu od księcia d'Elboeuf. Zob. G.W. Bowersock, *From Gibbon to Auden. Essays on the Classical Tradition*, London 2009, s. 70-71.

[29] Pierwszy tom ukazał się w 1757 r., w sumie wydano siedem woluminów. Pojawienie się wydawnictw z wykopalisk w Herkulanum zainicjowało serię publikacji o tej właśnie tematyce, zwłaszcza we Francji. Warto wymienić chociażby ważniejsze z tych wydań: *Lettres sur l'état actuel de la ville souterraine d'Héraclée* (1750); David, *Antiquités d'Herculanum* (1754); Cochin, Bellicard, *Observations sur les antiquités d'Herculanum, avec quelques réflection sur la peinture et la sculpture des ancients* (1754). Po ukazaniu się tych ważnych, z punktu widzenia popularyzacji wiedzy o greckiej sztuce, publikacji, wydano także książkę Le Roy'a, opisującą wrażenia podróżnika, który Grecję odwiedził (*Ruines des plus beaux monuments de la Grèce considérés du côté de l'histoire et du côté de l'architecture*, 1758). Zob. B.H. Stern, *The Rise of Romantic Hellenism in English Literature 1732-1786*, New York 1969, s. 11-12.

[30] Barthélémy był autorem pracy *Voyages du Jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du IVe siècle avant l'ère vulgaire* (1788), niezwykle popularnej,

natomiast należy podkreślić fakt założenia The Society of Dilettanti (1732), instytucji zainteresowanej popularyzowaniem informacji o aktualnym stanie zabytków z terenów dawnej Grecji[31]. To zjawisko instytucjonalizacji, porządkującej różne aspekty zainteresowania Grecją, odegra istotną rolę także w czasie greckiej wojny o niepodległość, gdyż powstające wówczas narodowe Komitety, w skład których wejdą filhelleni z różnych państw, będą koordynować działania wspierające grecką stronę konfliktu, często angażując się w dyplomatyczne gry i międzypaństwową rywalizację, zauważalną zwłaszcza między Londynem i Paryżem[32].

---

fikcyjnej opowieści o podróżach młodego, scytyjskiego filozofa po Grecji pomiędzy 363 a 337 r. p.n.e. Do 1799 r. ukazało się sześć wydań tej książki, będącej prezentacją dostępnej wówczas wiedzy na temat starożytnej Grecji, jej instytucji politycznych, praw, zwyczajów i historii. Należy wymienić także inne ówczesne, fikcyjne opowieści, propagujące grecką historię i cywilizacyjne osiągnięcia: Chr.M. Wieland, *Geschichte von Agathon* oraz É.-F. De Lantier, *Voyage d'Anténor en Grèce et en Asie, avec les notions sur l'Égypte, manuscrit grec trouvé à Herculanum.*

[31] Towarzystwo słynęło zwłaszcza z tego, że pod jego auspicjami została zorganizowana słynna wyprawa Jamesa Stuarta i Nicholasa Revetta do Grecji (odbyła się w latach 1751-1755), czego efektem było opublikowanie w 1762 r. pierwszego tomu *The Antiquities of Athens. Measured and Delineated by James Stuart F.R.S. and F.S.A. and Nicholas Revett, Painters and Architects.* Dzieło zawierało ilustracje obrazujące aktualny stan ateńskich ruin wraz ze szczegółowym opisem. O interesującej historii The Society of Dilettanti zob. m.in. J.M. Kelly, *The Society of Dilettanti. Archeology and Identity in the British Enlightenment*, New Haven and London 2009. Kelly zauważa, że postawa Stuarta i Revetta była wynikiem wiary w istnienie obiektywnej rzeczywistości, którą należy wiernie udokumentować, dlatego w ich pracy nie sposób odnaleźć chęci zmodyfikowania lub upiększenia krajobrazu ateńskich ruin (Zob. J.M. Kelly, op. cit., s. 221-221). Romantyczni podróżnicy do Grecji będą traktować obserwowany świat z dużo większą swobodą, posługując się wyobraźnią i swoimi wcześniejszymi lekturami.

[32] Zob. m.in. C.M. Woodhouse, *The Philhellenes*, London 1969, s. 66-93; W.St. Clair, *That Greece might still be free. The Philhellenes in the War of Independence*, London 1972.

Nie sposób pominąć roli Johanna Joachima Winckelmanna[33] w kreowaniu wizerunku starożytnych Greków i ich sztuki, gdyż to właśnie spojrzenie niemieckiego badacza zaważyło na kształcie późniejszych nawiązań do greckiego dziedzictwa. Winckelmann, jak zauważa David Ferris, dokonał radykalnego przewartościowania w ocenianiu antycznej historii, przyczynił się bowiem do narodzin zjawiska zwanego powszechnie estetyzacją historii. W swych fundamentalnych dziełach, *Myślach o naśladownictwie greckich dzieł w malarstwie i rzeźbie* (*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauerkunst* (1755)) oraz *Historii sztuki czasów starożytnych* (*Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764)), Winckelmann sformułował zasadnicze przekonanie, że droga do osiągnięcia doskonałości w zakresie sztuk plastycznych prowadzi wyłącznie poprzez imitowanie osiągnięć dawnych Greków, którzy szczególnie w rzeźbie osiągnęli uniwersalny ideał piękna. Centralnym pojęciem w koncepcji Winckelmanna stała się kultura, dzięki której możliwe było opisywanie wszystkich zjawisk reprezentujących istnienie danego narodu. Jak twierdzi Ferris:

> What the rise of Hellenism gave a specific expression to is an understanding of history mediated through a concept of culture. For such an understanding, culture acts as a common denominator allowing access to other fields and other expressive forms that would otherwise remain isolated by the particularity of the critical discourses to which they had hitherto owed their significance. This is why, under the name of culture, political life, artistic and nonartistic productions, intellectual achievements, history, popular expressions, and

[33] O wpływie dzieł Winckelmanna na rodzący się hellenizm zob. m.in. A. Potts, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven and London 1994; S.L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, New Jersey 1996; C. Güthenke, *Placing Modern Greece. The Dynamics of Romantic Hellenism 1770-1840*, London 2008, s. 25-28.

> even the body can all be treated as expressive forms representing a common significance: culture becomes the medium through which every form of human activity may be examined[34].

Winckelmann uważał, że rozwój sztuki nieodwracalnie wiąże się z historią narodu, z tego też względu można twierdzić, że sztuka przeżywa swoje narodziny, rozkwit i upadek, wszystko to dzieje się bowiem z całym narodem i ze sztuką równocześnie. Aby możliwy był rozwój narodu, który wraz z sobą przynosi w konsekwencji także rozwój sztuki, muszą pojawić się korzystne, zewnętrzne czynniki. Za najważniejszy z nich słynny archeolog uznał przede wszystkim polityczną wolność. W ten sposób prawidłowa relacja pomiędzy indywidualną wolnością i tożsamością narodową stała się fundamentem, bez którego niemożliwe byłoby zaistnienie osiągnięć greckiej cywilizacji.

Powiązanie estetyki z historią przyczyniło się do odkrycia greckiego potencjału, przydatnego w definiowaniu zjawisk współczesnych. Skoro bowiem grecka sztuka nie mogła przetrwać upadku helleńskiej wolności, rozpatrywać ją można wyłącznie z historycznej perspektywy. Z tego względu, podkreśla Winckelmann, koniec sztuki starożytnej stał się początkiem historii sztuki. Wiąże się to wszakże z innym, węzłowym wątkiem jego rozważań, gdyż propozycja, by celem współczesnych usiłowań uczynić naśladowanie starożytnych Greków, musiała się wiązać z koniecznością określenia, w jaki sposób można imitować niepowtarzalną historię narodu. Stało się to przyczyną, jak podkreśla Ferris, przymusu, by współczesność zmierzyła się z modelem greckiej historii i spróbowała podążyć tamtą drogą, a zwłaszcza, by przemyślała swój stosunek do przeszłości. Na tej płaszczyźnie, historii, której nie można powtórzyć i przymusu krytycznego podejścia do przeszłości,

---

[34] D.S. Ferris, *Silent urns. Romanticism, Hellenism, Modernity*, Stanford 2000, s. 17.

uwzględniającej nie ciągłą kumulację doświadczeń, lecz raczej nieustanne kryzysy i zerwania ciągłości, Winckelmann ufundował projekt poszukiwania w przyszłości ideału doskonałego piękna.

> Inimitability is, in fact, another name for history – zauważa Ferris – If modernity is to imitate Greece, then it must imitate the history that makes Greece inimitable, and this history is nothing less than its failure, its complete ruin. Modernity, in this context, becomes the repeated downfall of Greek art as it imitates the inimitable moment of Greek history and culture. As a result, the onset of such a thing as modernity will always announce the failure of the past to sustain itself[35].

W ten sposób, dzięki Winckelmannowi, starożytna Grecja stała się miernikiem stosunku współczesności do tego, co minione, nieustannie przypominającym o braku możliwości powtórzenia dziejów. Nieustanne odnoszenie się do Grecji sprzyjało uzmysławianiu stanu permanentnego kryzysu, z którego można wyjść wyłącznie poprzez autoafirmację narodów w swej sztuce. Estetyzacja historii przyczyniła się do narodzin nowoczesnego myślenia, że przeszłość jest tym, co uległo dramatycznemu przerwaniu i czego nie można ponowić, należy natomiast zdać sobie sprawę z tych faktów, by móc określić aktualną sytuację i ukonstytuować się we własnej teraźniejszości.

Poza absolutyzacją greckiej sztuki przez Winckelmanna, także wywyższenie języka greckiego i historii starożytnych Greków przez Wilhelma von Humboldta ustanowiło fundamenty dziewiętnastowiecznych, niesłabnących wpływów hellenizmu w Europie. To Humboldt, tworzący podwaliny pod instytucję nowoczesnego uniwersytetu w Berlinie, wyznaczył jako wychowawczy cel, by przychodzących do gimnazjów i na uniwersytet młodzieńców kształtować na współczesnych Greków, przesiąkniętych wiedzą o antycznej historii i podziwiających w oryginale

---

[35] Ibidem, s. 33.

greckich klasyków. W rozprawie *Historia rozkładu i upadku wolnych państw helleńskich* (*Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* (1807-08)) Humboldt ocenił greckie dzieje jako bezprecedensowy fenomen ustanowienia „wzorców wiecznego piękna i wielkości”[36]. W mniemaniu Humboldta studiowanie dziejów greckiej cywilizacji jest nie tylko pouczające, lecz także przyjemne, ukazuje bowiem doskonałość, której współczesny człowiek usiłuje zaledwie dorównać i która jest wyznaczonym dla niego celem, będąc tworem nieledwie boskiego ładu i mądrości:

> Studium historii greckiej jest więc dla nas czymś zgoła innym niż studiowanie dziejów innych ludów. Grecy pozostają całkowicie poza ich kręgiem; chociaż ich losy uczestniczą w ogólnym łańcuchu wydarzeń, to dla nas nie ma to istotniejszego znaczenia; natomiast zupełnie fałszywie ocenialibyśmy własny do nich stosunek, gdybyśmy poważyli się mierzyć ich miarą zwykłą dla pozostałych dziejów świata. Nie dość, że wiedza o nich jest przyjemna, pożyteczna i obowiązkowa; ale nade wszystko w nich tylko napotykamy ideał, jaki sami chcielibyśmy osiągnąć i stworzyć, gdy wszelki inny fragment dziejów wzbogaca nas o ludzką mądrość i ludzkie doświadczenie, to z obserwacji Greków czerpiemy nadto pierwiastek metafizyczny, niemalże boski[37].

Poznawanie greckiej historii jest zatem koniecznością, gdyż tylko w ten sposób można uwznioślić serce, poszerzyć horyzonty umysłu i przywrócić człowiekowi pierwotny stan wolności i odwagi, dzięki któremu artysta grecki tworzył w odruchu naturalnej intuicji, a greccy obywatele egzystowali we wspólnotach, silnych „wszelką najświętszą więzią”[38]. Historia Grecji, która pozwala doświadczyć stanu ludzkiej doskonałości, wy-

---

[36] W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, wybrała, przełożyła i poprzedziła słowem wstępnym E.M. Kowalska, przekład przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 2002, s. 116.

[37] Ibidem.

[38] Ibidem, s. 117.

zwalać powinna pasję imitatorską, by podążyć w stronę helleńskich ideałów oraz przebudować życie artystyczne i społeczne. Humboldt zatem, co prawda w innym sensie, niż uczynił to Winckelmann, lecz w sposób nie mniej kategoryczny, określił stosunek współczesności do minionych zdarzeń z historii Greków i Rzymian mianem miernika dojrzałości i poziomu rozwoju, osiągniętego przez społeczeństwo:

> [...] miernikiem dla narodów współczesnych jest ich zrozumienie antyku, jeżeli zaś jednakowo oceniają one Greków i Rzymian czy wręcz ustawiają ich w odwrotnym stosunku niż należy, wówczas one same także rozmijają się z wyznaczonym tylko im celem. Skoro bowiem antyczny znaczy idealny, Rzymianie mają w tym udział najwyżej w takiej mierze, w jakiej niemożliwością jest odróżnić ich od Greków[39].

Humboldt docenia grecką naturę, która swobodnie i w naturalny sposób łączyła pierwiastek boski z ziemskim (w czym podąża za Winckelmannem), lecz jednocześnie kładzie nacisk na wspólnotowy i ogólnospołeczny charakter greckich dzieł, które ocenia jako osiągnięcia całego narodu, nie zaś poszczególnych jednostek. W ten sposób model życia, stworzony przez Greków, jawi mu się jako wzorzec idealnego zrównoważenia potrzeb pojedynczego człowieka. Takiego, który pragnie wyrażać swą niepowtarzalność w zgodzie z wymogami życia w społeczeństwie i realizuje własne, jednostkowe zamierzenia, nie rezygnując wszakże z radości trwania w grupie i wspólnego mierzenia się z przeszkodami.

Trafnym uzupełnieniem uwag Humboldta mogą być przekonania Johanna Gottfrieda Herdera, wyrażone w *Myślach o filozofii dziejów* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91)), że grecka historia jest warta badania nie tylko ze względu na niezwykłe walory wychowawcze, które ów doskonały lud zawarł w swoich dziejach, lecz zwłaszcza dlatego

---

[39] Ibidem, s. 125.

że to w Grecji znajdują się początki filozofii dziejów. To bowiem Grecy jako pierwsi zaczęli spisywać historie, dzięki czemu człowiek może poszukiwać swoich początków nie tylko w milczących zabytkach Egiptu, Fenicji lub Kartaginy, lecz także w opowieściach, dopracowanych pod względem formy i narracyjnej ramy, która dla rodzącego się historyzmu stanowiła podstawowy wskaźnik spójności i wartościowości dzieła historycznego.

> Toteż filozofia dziejów – podkreśla Herder – uważa Grecję za swą ojczyznę i w kraju tym przeżyła ona rzeczywiście piękną młodość. Już opowiadający legendy Homer opisuje obyczaje wielu ludów, oczywiście w tym zakresie, w jakim je znał. Piewcy zaś Argonautów, po których pozostało tylko echo, opisują jakieś dalekie, godne uwagi okolice. Później, kiedy historia właściwa uniezależniła się od poezji, Herodot podróżował po wielu krainach i z godną pochwały dziecinną ciekawością spisywał wszystko, co widział i słyszał[40].

A zatem Herder nie tylko przypisuje Grekom wynalezienie historii, lecz także zauważa, że historię można sobie wyobrazić wyłącznie pod postacią spisanego dzieła, inne bowiem formy jej występowania nie pozwoliłyby na zaobserwowanie powszechnie obowiązujących praw rozwoju historycznego. A to przecież poszukiwanie tych właśnie zasad stwarzało, w opinii Herdera, konieczność refleksyjnego przyglądania się ludzkim dziejom. Badanie przeszłości służyło w ten sposób rozważaniu związków między ludzką naturą a światem, który otacza człowieka[41]. Historia, spisana w formie opowieści, umożliwiła Her-

---

[40] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Gałecki, wstępem i komentarzem opatrzył E. Adler, Warszawa 1962, s. 113.

[41] Metoda zaproponowana przez Herdera zakładała naturalne podobieństwo praw rządzących zarówno światem człowieka, jak i przyrodą. C. Güthenke zauważa, że: „Herder, in particular, discussing the experience of history, an understanding of the past is possible because of the organic and analogous relationship between the natural and the human worlds, both of which can be analysed by a shared set of natural or ostensibly scientific laws" (C. Güthenke, op. cit., s. 29).

derowi zaprezentowanie dziejów opowiedzianych z perspektywy nieobecności jakiejkolwiek pozaludzkiej, boskiej instancji. Dzieje świata stały się dzięki temu historią powszechną, spisem warunków geograficznych, czynników klimatycznych oraz ludzkich wyborów i motywacji, które wynikły z czynników materialnych.

Hellenizm osiemnastowieczny wyrażał się głównie w rozwoju badań archeologicznych, kolekcjonowaniu antycznych dzieł sztuki[42] oraz publikowaniu relacji z podróży na Wschód i do Grecji[43]. Literacki hellenizm pozostawał pod zdecydowanym wpływem klasycyzmu oraz jedności literatury i badań nad anty-

---

[42] Zdecydowanie najsłynniejszą kolekcję stanowiły z pewnością tzw. „marmury Elgina". Lord Elgin był zdolnym brytyjskim dyplomatą, wysłannikiem do Wiednia, Brukseli i Berlina, który w uznaniu swych zasług otrzymał akredytację w Stambule, by umacniać przyjaźń Brytanii z Imperium Ottomańskim, pracować nad wyparciem Francuzów ze wschodniej części Morza Śródziemnego i umożliwić Brytyjczykom prowadzenie handlu na Morzu Czarnym. Dzięki nieoczekiwanemu konfliktowi z Francją, dotychczasowym sojusznikiem Turcji w Europie i brytyjskiej pomocy udzielonej Wielkiej Porcie w czasie wojny w Egipcie, zyskał prawo praktycznie nieograniczonego prowadzenia prac na terenie Aten (1801), a zwłaszcza na Akropolu. Elgin wykorzystał tę sytuację, by zgromadzić możliwie największą liczbę dzieł sztuki, rzeźb, fryzów i metop, często niszcząc pozostałości po antycznych budynkach, po czym wysłał całą kolekcję do Londynu i umożliwił jej podziwianie w swoim prywatnym muzeum. Kłopoty finansowe zmusiły go do sprzedania wszystkich dzieł do British Museum (1816), gdzie aktualnie się znajdują, choć jego samego nie uchroniło to przed ucieczką do Francji, w obawie przed dłużnikami. O działalności Elgina zob. m.in. W.St. Clair, *Lord Elgin and The Marbles*, London, New York, Toronto 1967; Th. Vrettos, *The Elgin Affair. The Abduction of Antiquity's Greatest Treasures and the Passions It Around*, London 1997, D. Williams, *"Of public utility and public property": Lord Elgin and the Parthenon Sculptures*, w: *Saisir l'Antique / Appropriating Antiquity. Collections et collectionneurs d'antiques en Belgique et en Grande – Bretagne au XIXe siècle*, ed. by A. Tsingarida, with D. Kurtz, Bruxelles 2002, s. 103-164.

[43] O ówczesnym podróżopisarstwie zob. m.in. O. Augustinos, *Greece in French travel literature from the Renaissance to the Romantic era*, Baltimore 1994.

kiem[44]. Wraz z nadejściem wieku dziewiętnastego hellenizm stanie się wypadkową wielu interesów politycznych oraz indywidualnych poetyk, literaturę zaś zdominuje podziw dla szczerości, wrażliwości i ekspresyjnego wyrażania samego siebie[45]. Trzy odmienne modele romantycznego hellenizmu, twórczość Keatsa, Shelleya i Byrona, trafnie oddają wysoki poziom skomplikowania poszczególnych metod nawiązywania do greckiego dziedzictwa, ich geneza wiąże się bowiem z odmiennym traktowaniem greckiego antyku i płynie z różnych życiowych doświadczeń.

David Ferris podkreśla, że różnica pomiędzy osiemnastowiecznym klasycyzmem i dziewiętnastowiecznym hellenizmem polegała na podważeniu wiary w niezmienność stylu i na od-

---

[44] Jak zauważa M.L. Clarke, literatura romantyczna odrzuciła model akademika poznającego meandry greckiej literatury i historii, który jednocześnie tworzy literaturę Grecji poświęconą, by walczyć o prawo do prywatnego, jednostkowego stosunku do dziedzictwa Hellady. Zob. M.L. Clarke, *Greek Studies in England 1700-1830*, Cambridge 1945, s. 164. Z drugiej strony należy zauważyć, że pasja studiowania greckiej literatury i języka przynosiła często niezwykłe rezultaty, przewyższające standard ówczesnej wiedzy akademickiej: „On the contrary, most of the great European writers of the epoch 1765-1825 knew much more about classical literature than their predecessors, and were more successful in capturing and reproducing its meaning. Shelley knew more Greek than Pope. Goethe knew more Greek than Klopstock. Leopardi, Hölderlin, Chénier were good scholars. The classics were not neglected during this period. Instead, they were reinterpreted: they were re-read with a different emphasis and deeper understanding" (G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman influences on Western Literature*, New York 1957, s. 355).

[45] G. Highet określa ów okres mianem „rewolucyjnego", podkreślając wszechstronny sprzeciw młodych artystów na polu ówczesnej estetyki: „Another reason for speaking of revolutionary period in literature as anti-classical is that some of the emotional and artistic ideals it upheld were opposed to the ideals of Greco-Roman life and literature: at least, to those ideals as interpreted by the men of the seventeenth and early eighteenth centuries. In particular, restraint of emotion was now decried in favour of strong expression of feeling; polished workmanship was held inferior to improvisation and the gush of natural eloquence; and symmetry of the parts within a complete artistic whole was felt to be artificial, unnatural, dead" (G. Highet, op. cit., s. 355, 357).

kryciu zjawiska, że zmienia się on pod wpływem historycznych okoliczności:

> […] the distinction between classicism and Hellenism is less the opposition of two historical modes of understanding than a distinction created by a model of history represented by Hellenism. This can be clearly seen when it is remembered that classicism is defined by its representation of a style, whereas the emergence of Hellenism as exemplified by Winckelmann owes its existence to an account of how style develops as an indicator of historical change[46].

W takim ujęciu klasycyzm jawił się jedynie jako jeden z etapów, które prowadziły do narodzin hellenizmu, ów ostatni zaś, rozumiany przez Ferrisa jako uniwersalny wzorzec historycznego rozwoju, opartego na niemożliwości powrotu do przeszłości, dzięki romantyzmowi przyczynił się do powstania literatury współczesnej. Romantyczni poeci uczynią ten temat, uhistorycznionego stosunku do przeszłości i upadku Grecji jako początku historii, jedną z kluczowych kwestii w swojej twórczości. Będą problematyzować tę relację pomiędzy przeszłością i teraźniejszością, tak by doświadczenia płynące ze świata starożytnych Greków umożliwiły aktywne odmienianie współczesności.

Związek Byrona z hellenizmem oznaczał w pierwszym rzędzie refutację angielskiego modelu edukacyjnego, który kształcił uczniów na filologów, zanurzonych w świecie łacińskiej i greckiej gramatyki[47]. W 1809 r. Byron odwiedził po raz pierwszy Ateny i ta wizyta przesądziła o filhelleńskim charakterze jego późniejszego zaangażowania w sprawę greckiej walki narodowowyzwoleńczej[48]. W miejscu fascynacji starożytną literaturą i historią, Byron będzie kierował swoje zainteresowanie w stronę współczesnej Grecji, pozostałości po jej chwalebnych

---

[46] D. Ferris, op. cit., s. 53-54.

[47] Zob. M.L. Clarke, op. cit., s. 166-168.

[48] Pisze o tym P.C. Sotelo (*The Platonic Experience in Nineteenth-Century England*, Pontificia Universidad Católica del Perú 2006, s. 148-149).

dziejach oraz w kierunku życia toczącego się wśród ruin. Przeszłość będzie go interesowała wyłącznie jako szansa pobudzenia we współczesnych Grekach pasji w walce o niepodległość, tak jak opisuje to w *Wędrówkach Childe Harolda* (*Childe Harold's Pilgrimage* (1812)), gdy poprzez przywoływanie miejsc ważnych dla dziejów Grecji, poszukuje możliwości odrodzenia się w niej wolności:

Clime of the unforgotten brave!
Whose land from plain to mountain-cave
Was Freedom's home or Glory's grave!
Shrine of the mighty! can it be,
That this is all remains of thee?
Approach, thou craven crouching slave:
    Say, is not this Thermopylae?
These waters blue that round you lave, –
    Oh servile offspring of the free –
Pronounce what sea, what shore is this?
The gulf, the rock of Salamis!
These scenes, their story not unknown,
Arise, and make again your own...[49]

Maria Kalinowska podkreśla, że poetycka wyobraźnia Byrona ukształtowała się w opozycji do estetycznych koncepcji Winckelmanna, autor *Don Juana* odrzucił bowiem możliwość „harmonijnego i bezkonfliktowego pogodzenia życia i ideału, ducha i materii, egzystencji i kultury – w Byronowskiej wizji Grecji dominują obrazy rozpadu, zniszczenia i rozkładu"[50]. Dekompozycja opisywanego świata i ułomność bohaterów dotykają w poezji Byrona także sfery poetyckiego podmiotu, który analogicznie do opisywanych, greckich krajobrazów także siebie

[49] G. Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, cyt. za: T. Spencer, *Fair Greece, Sad Relic. Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, London 1954, s. 292.

[50] M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 14.

kreuje w zgodzie z motywem ruiny, istnienia naznaczonego cierpieniem i niemożliwością osiągnięcia pełni egzystencji. To rozdarcie, charakterystyczne dla biografii romantycznych bohaterów, takich jak Harold i Don Juan, ulegnie konsolidacji pod wpływem zaangażowania w sprawę wyzwolenia Grecji. Wyjazd poety do Grecji, praca nad utworzeniem i wyszkoleniem batalionu żołnierzy – filhellenów, a później także śmierć z wyczerpania w Missolunghi (1824) uczyniły z Byrona męczennika, który oddał własne życie za sprawę ogólnoeuropejskiej wolności. Te fakty, w stopniu porównywalnym z jego twórczością i wcześniejszą literacką biografią, ukształtują dziewiętnastowieczny wizerunek Byrona.

W odróżnieniu od postawy Byrona, hellenizm Shelley'a opierał się na trwającej przez całe życie lekturze antycznych tekstów i był nieustanną próbą aktualizacji sensów, odczytanych zwłaszcza z pism Platona i greckich tragików. Jak pisze monografistka jego twórczości, Jeniffer Wallace:

> Instead of the passive and emotional response to Greece, the response is rather intellectual. Shelley spent his life reading Greek, ranging widely through the corpus of ancient literature, philosophy and history. As a result, his idea of Greece was not only based upon the imagination and descriptions of statues and landscapes, but crucially upon a series of texts. Rather than passively imbibing the translations and mediations of other scholars and dilettanti writers, he actively struggled to read the texts in the original, and hence Greece appealed directly to his mind as well as to his emotions[51].

Twórczość Shelley'a ukazuje rozdarcie pomiędzy dwoma odmiennymi koncepcjami Grecji. Z jednej strony poeta bardzo wcześnie dostrzegł Grecję jako wzór całkowicie innego świata, wolnego i pozbawionego klasowych zróżnicowań, o dużym potencjale płynącym z jego radykalizmu i liberalizmu, który

[51] J. Wallace, *Shelley and Greece. Rethinking Romantic Hellenism*, London and New York 1997, s. 4.

byłby w stanie przyczynić się do zmiany panującego modelu społeczeństwa, trwającego w stagnacji. Z drugiej wszakże strony zauważył tendencję, w zgodzie z którą używano spreparowanego obrazu Grecji w charakterze edukacyjnej matrycy, by w ten sposób podtrzymywać panujące nierówności społeczne i pozorny, polityczny ład. Sztucznie wykreowany model „greckości", z którym zaznajamiani byli uczniowie, stanowił dla Shelleya – jak zauważa Wallace – przyczynę ich ewentualnego wycofania się ze świata polityki, uczył konformizmu i odpowiadał za tłumienie różnorodności przekonań[52]. We wstępie do poematu *Hellada* (*Hellas* (1821)) Shelley jednoznacznie opowie się po stronie walczących Greków, pisząc: „We are all Greeks" i wywodząc jednocześnie, że korzenie europejskiego prawa, literatury, religii i sztuki znajdują się w Grecji. Aby zaś przeciwstawić się współczesnej degeneracji greckich wynalazków, Shelley będzie promował obraz „greckiego" modelu antycznego życia, skoncentrowanego na przeżywaniu przyjemności i niezależności seksualnej, w świecie duchowo pogańskim[53].

Także w przypadku twórczości Johna Keatsa dzieła Winckelmanna stanowią ważny punkt odniesienia. Keats bowiem, zwłaszcza w utworach, takich jak *Oda na urnę grecką* (*Ode on a Grecian Urn* (1820)) oraz *Po pierwszym zajrzeniu do Homera w przekładzie Chapmana* (*On First Looking into Chapman's Homer* (1817)), przeciwstawił się klasycystycznemu modelowi antyku, do którego można się zbliżyć wyłącznie poprzez wizualny obiekt, zazwyczaj dzieło sztuki, tak jak sugerował Winckelmann. Pierwszy wspomniany utwór jest poetycką ekfrazą nieistniejącej

---

[52] Zob. ibidem, s. 35.

[53] Należy pamiętać, że Shelley traktował historię Greków jako realny punkt odniesienia dla przyszłości. Twierdził bowiem, że: „What the Greeks were, was a reality, not a promise. And what we are and hope to be, is derived, as it were, from the influence and inspiration of these glorious generations" (cyt. za T. Webb, *English Romantic Hellenism 1700-1824*, Manchester 1982, s. 26).

greckiej wazy. Jak twierdzi David Ferris, Keats zamierzał w ten sposób ukazać problematyczność relacji zachodzącej na dwóch płaszczyznach: pomiędzy antykiem i materialnym dziełem sztuki oraz antykiem i jego językową reprezentacją, zapośredniczoną w materialnym artefakcie, takim jak antyczna waza. Osiągnięty efekt prowadzi do jednoznacznego wniosku, że jedyną metodą ukazywania współcześnie antyku jest zastępowanie jego obecności poprzez literacki głos, a dotyczy tego wiersz *Po pierwszym zajrzeniu do Homera w przekładzie Chapmana.*

> If, in distinction to the Renaissance – podkreśla Ferris – antiquity arises for the eighteenth century not through texts but through aesthetic objects, then Keats's insistence on antiquity as something that has to be told indicates his distance from the visual aesthetic that fuels eighteenth-century Hellenism and its concept of history. But, as Keats's sonnet continues, the terms in which this relation is presented also undergo a complication. No longer is this relation simply based on a distinction between a text and objects of visual experience. Now a text occupies the place of antiquity and it, too, becomes supplanted by a voice albeit a voice not its own[54].

Dzięki znaczeniu, które Keats nadał literackim reprezentacjom antyku, on sam jawi się w jego poezji jako fenomen pozbawiony historii, coś, co dopiero nastąpi i zostanie odkryte, niczym nieznana nikomu ziemia. W ten właśnie sposób opisuje Keats doświadczenie lektury Homera w tłumaczeniu Chapmana:

> Then felt I like some watcher of the skies
> When a new planet swims into his ken[55]

Martin Aske odczytuje ów fragment inaczej, dopatrując się w nim raczej sceptycznej rezygnacji, która oznacza niemożliwość bezpośredniego, niezapośredniczonego powrotu do ho-

---

[54] D. Ferris, op. cit., s. 72.

[55] J. Keats, *The Poems*, Introduction, Glossary and Notes by Paul Wright, London 2001, s. 43.

meryckich początków. Wyrażonemu wprost pragnieniu towarzyszy, w tym przypadku ciche, odkrycie braku szansy na jego realizację. Nostalgia Keatsa polegałaby na chęci przezwyciężenia historii, uwolnieniu się od jej wpływu, który oddala poetę od przeszłości. Tymczasem sam nie jest w stanie zaprzeczyć, że Homer, z którym obcuje, został nieodwracalnie zniekształcony przez tłumaczenie Chapmana, a głos tłumacza jednocześnie stłumił i zastąpił głos homerycki[56].

***

Nowożytny hellenizm występował pod różnymi postaciami i rozmaicie bywał wykorzystywany. Jego literackie wpływy stosunkowo szybko uległy dezaktualizacji, co nie zredukowało wszakże jego obecności na innych polach. W Niemczech służył sprawie narodowego odrodzenia pod maską neohumanizmu, a dzięki powiązaniom z naukami historycznymi, filologicznymi i z systemem wychowawczym, pomimo licznych przewartościowań, zachował swoją wpływową rolę przez cały dziewiętnasty wiek[57]. Podobnie stało się w Wielkiej Brytanii, która wykształcenie w duchu klasycznym uczyniła ważnym czynnikiem zreformowanego szkolnictwa, tam wszakże hellenizm oddziaływał głównie poprzez swój wpływ na architekturę i sztuki piękne, bezkonfliktowo łącząc się z klasycyzmem[58]. We Francji literacki hellenizm, wygasając, stał się istotnym czynnikiem stymulującym rozwój nowych nurtów, choćby takich jak parna-

---

[56] Zob. M. Aske, *Keats and Hellenism. An Essay*, Cambridge 1985, s. 42-43.

[57] Zob. S.L. Marchand, op. cit.

[58] Zob. m.in. M.L. Clarke, *Classical Education in Britain 1500-1900*, Cambridge 1959; F.M. Turner, *Why the Greeks and not the Romans in Victorian Britain?*, w: *Rediscovering Hellenism. The Hellenic inheritance and the English imagination*, ed. by G.W. Clarke, with the assistance of J.C. Eade, Cambridge 1989, s. 61-81.

sizm[59]. Pod postacią filhellenizmu, czyli aktywnego zaangażowania w sprawę wyzwolenia Grecji spod tureckich wpływów, przetrwał jako przesłanie politycznej wolności dla małych narodów. Wszędzie, gdzie się pojawił, przyniósł natomiast jeden, niezaprzeczalny skutek: sproblematyzował zagadnienie tożsamości narodowej, w wyniku czego stał się ważnym, inspirującym czynnikiem dla kształtujących się, dziewiętnastowiecznych ruchów narodowych[60].

3. Mit jedności grecko-słowiańskiej w twórczości Adama Mickiewicza

W badaniach nad relacjami, które łączyły Adama Mickiewicza i Rosję, problematyka hellenizmu nie odgrywa istotnej roli. Można wręcz powiedzieć, że została skutecznie zepchnięta na margines mickiewiczologii i nie budzi większego zainteresowania ani polonistów, ani filologów klasycznych. Jednakże specyfika tego skomplikowanego zagadnienia – pobocznego, lecz jednocześnie ważnego wątku – skłania do ponownego zajęcia się problemem. Intelektualna droga Mickiewicza, począwszy od wileńskiej fascynacji greckim antykiem, zaowocowała ważnymi tekstami programowymi, a po wyjeździe poety do Petersburga uległa gwałtownemu przewartościowaniu, które ukazał

---

[59] O hellenizmie we Francji zob. klasyczną rozprawę R. Canata: *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 1: *La Grèce retrouvée*, Paris 1951; t. 2: *Le Romantisme des Grecs 1826-1840*, Paris 1953; t. 3: *L'Éveil du Parnasse 1840-1852*, Paris 1955.

[60] Poruszyła to zagadnienie Glenn Most w swym artykule z 2008 r., twierdząc, że filhellenizm od czasu pojawienia się na dziejowej arenie, wszedł w istotne związki z europejskimi nacjonalizmami i stał się przyczyną międzynarodowej rywalizacji między mocarstwami na polu badań nad historią, kulturą i literaturą starożytnej Grecji. Zob. G. Most, *Philhellenism, Cosmopolitanism, Nationalism*, w: *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, ed. by K. Zacharia, Burlington (USA) 2008, s. 151-167.

on najpełniej dopiero w roli wykładowcy z Lozanny i Paryża. Mickiewicz skrytykował powszechnie akceptowaną metodę werbalizowania opinii o helleńskim zwrocie w kulturze europejskiej. Powinno to budzić zainteresowanie choćby ze względu na fakt, że przewartościowywał w ten sposób własną literacką biografię, eliminując te wątki, które, jego zdaniem, jednoznacznie mogły sprzyjać rosyjskiej propagandzie. Zasadniczym tematem tych rozważań chciałbym uczynić kwestię kulturowego i dziejowego dorobku antycznej Grecji, która mogłaby stać się punktem odniesienia do Słowian, ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Chciałbym zaproponować takie spojrzenie na obecność wątków greckich w niektórych utworach Mickiewicza, które uwzględniłoby złożoność i specyfikę jego stosunku do europejskiego hellenizmu i filhellenizmu, ponieważ zmiany, następujące w światopoglądzie poety, nieodłącznie wiążą się z postrzeganiem roli Rosji w dziejach świata oraz – co szczególnie istotne – samej Polski.

Stwierdzenie, że dzieje polskiej kultury są prawie zupełnie pozbawione pierwiastka hellenocentrycznego, nie powinno budzić wątpliwości, bowiem nie Ateny stanowiły punkt odniesienia w dawnej Rzeczypospolitej, lecz Rzym. Znajomość greki na terenach Polski była niezwykle rzadka, to zaś przekładało się na szczególny charakter recepcji greckiej literatury, filozofii, historiografii i teologii, zapośredniczonych przeważnie przez język łaciński. Te słabe wpływy, począwszy od połowy siedemnastego wieku aż po epokę rozbiorową, stawały się coraz bardziej iluzoryczne. Stąd nie powinna dziwić decyzja Komisji Edukacji Narodowej o pominięciu greki w programach nauczania dla szkół średnich i powołaniu do istnienia katedry języka greckiego jedynie w Krakowie i Wilnie, czyli w obu Szkołach Głównych.

Tymczasem polska *latinitas* przejawiała się w upodobaniu do tradycji rzymskiego republikanizmu oraz do podkreślania związków z zachodnim chrześcijaństwem.

> W dawnej Rzeczypospolitej – jak twierdzi Jerzy Axer – jeśli myślimy o zachowaniach narodu politycznego, czyli narodu szlacheckiego – niepodzielnie rządziła łacińska kultura i rzymska semiotyka zachowań, łacińskie słowo i rzymska poza[61].

Sytuacja ta trwała aż do upadku państwa polskiego, wówczas bowiem dawny system symbolicznych odniesień zaczął powoli tracić aktualność. Historyczny proces, który nastąpił później[62], zaskakująco odwrócił proporcje w obrębie polskiej kultury, dotychczas tradycyjnie latyńskiej. Po klęsce powstania listopadowego przymusowi emigranci odnaleźli w swoim losie wyraźne podobieństwo, lecz już nie do starożytnych Hellenów. Zdecydowanie bardziej nośna znaczeniowo okazała się sfera powiązań z narodowowyzwoleńczym ruchem Greków, mocujących się z Turcją na oczach europejskiej opinii publicznej, aż do osiągnięcia całkowitego sukcesu.

Ten proces nałożył się na spóźnioną recepcję intelektualnego i artystycznego nurtu, który w zachodniej Europie zapoczątkowany został w pierwszej połowie osiemnastego wieku i zazwyczaj bywa wiązany z takimi postaciami jak Abbé Barthélémy i Johann Joachim Winckelmann. Ruch ten, dziś nazywany europejskim hellenizmem, zaowocował zwiększeniem zainteresowania starożytną Grecją, uosabiającą wolność, naturalność życia i deifikację sztuki wraz z człowiekiem. Jak twierdzą niektórzy badacze, wśród nich zaś zwłaszcza Gilbert

---

[61] J. Axer, *Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonensans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 40. Zob. także J. Axer, *»Latinitas« jako składnik polskiej tożsamości kulturowej*, w: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, red. J. Axer, Warszawa 1995.

[62] O zmianie nastrojów po upadku powstania listopadowego i zachowaniu Niemców w trakcie przemieszczania się powstańców na zachód, gdy Polacy traktowani byli analogicznie do greckich powstańców zob. J. Axer, *Orka na ugorze*, s. 42-44.

Highet[63], ten „Czas Rewolucji” charakteryzował się wzrostem zaufania do wyobraźni i ludzkiego geniuszu, przychylnością dla wyrażania uczuć oraz zerwaniem z nadmiernym posługiwaniem się mitologią sprowadzoną do czysto ornamentacyjnej roli.

Na ziemiach polskich hellenizm narodził się stosunkowo późno, za symboliczną datę można by przyjąć dopiero 3 października 1810 r., wówczas bowiem w Wilnie rozpoczął zajęcia Gotfryd Ernest Groddeck, filolog klasyczny, który w Getyndze pobierał nauki u samego Christiana Gottloba Heynego, ucznia Winckelmanna i jednocześnie mentora ówczesnej intelektualnej elity rodzącego się romantyzmu. Niemiecki uczony przeniósł na Uniwersytet Wileński seminarium filologiczne, analogiczne do tych, które powstawały wcześniej m.in. w samej Getyndze, Kilonii, Królewcu i Berlinie. Dotychczasowi badacze w swych opiniach, włącznie z ustaleniami Tadeusza Sinki[64], Mariana Plezi[65] i Jerzego Axera[66], zgodnie przyznają, że Groddeck był pierwszym w pełni wykształconym hellenistą na ziemiach polskich. Jego obecność na Uniwersytecie Wileńskim wiązała się z planami kuratora okręgu wileńskiego księcia Adama Jerzego Czartoryskiego oraz jego ojca, by przez naukę języków i literatur klasycznych przywrócić możliwość kształcenia w duchu nowoczesnego humanizmu, będącego nawiązaniem do najlepszych ówcześnie wzorów edukacyjnych[67]. Groddeck zabrał się do dzieła z wielką energią. Należy pamiętać, że jego celem było nie tylko przekazywanie wileńskim studentom wiedzy o lite-

---

[63] G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman influences on Western literature*, New York 1957, s. 355-367.

[64] T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*, Wrocław – Kraków 1957, s. 66-94.

[65] M. Plezia, *Geneza seminarium filologicznego G.E. Groddecka*, „Eos” 1962, nr 52, s. 403-425.

[66] J. Axer, *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny (wypowiedź niebezinteresowna)*, w: *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*, red. A. Nawarecki, B. Mytych-Forajter, Katowice 2006, s. 28-37.

[67] Zob. D. Beauvais, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803-1832*, tłum. I. Kania, t. 1: *Uniwersytet Wileński*, Rzym – Lublin 1991.

raturze starożytnej, lecz głównie wykształcenie kadry, która mogłaby podjąć się edukowania młodzieży na poziomie gimnazjalnym. Z tego właśnie względu na jego seminarium filologicznym pojawił się Mickiewicz, niewątpliwie najsłynniejszy jego uczeń.

W ocenie wpływu Groddecka na światopogląd i twórczość młodego Mickiewicza badacze nie są zgodni. Adekwatnym przykładem interpretacyjnych kłopotów ze skomplikowanymi relacjami pomiędzy młodym poetą i nobliwym profesorem jest artykuł Stefana Zabłockiego *Mickiewicz w kręgu neohellenizmu*[68]. Wrocławski badacz umiejscowił rolę seminarium Groddecka w kulturalnych dziejach Wilna, podkreślając, iż niemiecki uczony pełnił nieoficjalną funkcję ambasadora rewelatorskich, intelektualnych fascynacji grecką sztuką i ziemiami dawnej Hellady.

> Grodek – jak zauważył Zabłocki – przepojony podziwem dla neohumanizmu, może już w czasie szkolnych studiów, w pełni przejął się nowym prądem na Uniwersytecie w Getyndze i mimo niedoceniania i lekceważenia jego inicjatyw przez Śniadeckiego założył w Wilnie ośrodek studiów nad antykiem[69].

Zabłocki lokalizuje wpływ Groddecka w kontekście wizji rozwoju młodego Mickiewicza, która zakłada jego powolne odchodzenie od klasycyzmu. W ten sposób łatwo przychodzi badaczowi wyjaśnienie ambiwalentnego stosunku Mickiewicza do swojego profesora. Początkujący poeta, wkraczający dopiero na niepewne pole romantyzmu, powinien zachować rezerwę względem naukowca, który próbował go zachęcić do poświęcenia życia na zbieranie i opublikowanie z filologicznym komentarzem poezji mało znanego greckiego twórcy, zapewne Eumenidesa.

---

[68] S. Zabłocki, *Mickiewicz w kręgu neohellenizmu,* „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1968, nr 73, „Classica Wratislaviensia” III, s. 41-67.

[69] Ibidem, s. 48-49.

Pozostawała jednakże sfera wspólnych poglądów na sposób rodzenia się poezji i jej rolę w prymitywnych społeczeństwach, na tej podstawie ufundowany został szacunek, którym Mickiewicz otaczał imię profesora także w kolejnych latach. W momencie, gdy Zabłocki omawia wyjazd poety do Kowna i jego skomplikowaną sytuację, a zatem wówczas, gdy czytelnik oczekiwałby omówienia relacji Mickiewicza z zachodnioeuropejskim, literackim hellenizmem, Zabłocki wykonuje interpretacyjną woltę i wprowadza komparatystyczny komentarz, dotyczący pindaryzmu Mickiewicza, porzucając całkowicie ówczesny kontekst historyczno-kulturowy. Ten zabieg Zabłockiego po dziś dzień dostrzegalny jest w mickiewiczologii, która najwyraźniej nie potrafi się zmierzyć z postacią Groddecka. Konstatacje Zabłockiego byłyby kompletne wyłącznie wówczas, gdyby podkreślił on, że o ówczesnym Wilnie niepodobna mówić w taki sposób, jakby było polską Getyngą, miejscem, w którym bezkonfliktowo narodziły się nowoczesne badania nad antykiem i gdzie jednocześnie zaszczepione zostały metody wychowawcze oparte na ideałach kształcenia przez naukę dawnych języków i literatury. Nie sposób bowiem bezrefleksyjnie porównywać polskiego i niemieckiego systemu kształcenia w tamtej sytuacji historycznej. Jak zauważa Tadeusz Sinko:

> Hellenizm [...] przedstawiał się ówczesnym postępowcom niemieckim, spragnionym czegoś głębszego niż francuskie Oświecenie, jako nowa religia, bardziej „ludzka” od chrześcijaństwa. Studium antyku greckiego nabrało charakteru jakiegoś kultu, a przejęcie się greckością miało prowadzić do odrodzenia prawdziwego człowieczeństwa, dla którego antyk miał być nie tylko wzorem, ale i normą, regułą postępowania i życia. W. Humboldt polecał więc kierownikom nowych gimnazjów klasycznych kształcić młodzież na Hellenów, napełnić ją duchem helleńskim, odwagą i siłą do badania prawdy, energią woli do ostania się wobec oporów zewnętrznych, radosnym ukochaniem wszystkiego, co piękne i doskonałe, a przede wszystkim ludzkie[70].

---

[70] T. Sinko, op. cit., s. 205.

Najpełniej te nowatorskie reguły wyrażają ustalenia Wilhelma von Humboldta, dotyczące powstania Uniwersytetu im. Fryderyka Wilhelma w Berlinie (1809), który zakładał jedność badania i kształcenia oraz powiązanie kwestii doskonalenia przez nabywaną wiedzę z umoralnieniem i kształtowaniem charakteru studenta. W ujęciu Humboldta – jak podkreśla Herbert Schnädelbach – „kształcenie jest [...] procesem samospełniania się indywiduum, które ucieleśnia sobą prawdziwy moralny świat"[71]. Powiązanie świata antyku z rodzącym się indywidualizmem i ruchami wolnościowymi było jednak niezwykle nietrwałym osiągnięciem, już bowiem po kongresie wiedeńskim klasycy przyłączyli się gremialnie do przedstawicieli lojalizmu i reakcji.

Hellenizm w pierwotnej postaci miał rozbudzać patriotyzm młodzieży, jednakże Groddeck pozostał całkowicie obojętny wobec nastrojów niepodległościowych. Można nawet powiedzieć, że był raczej negatywnie ustosunkowany względem patriotycznych przekonań swych studentów. Trafnie ilustruje ów odbrązowiony i skomplikowany wizerunek gdańszczanina książka Kazimierza Mężyńskiego, który kładzie nacisk na konserwatywne poglądy Groddecka i jego niechęć do idei samokształcenia się młodzieży akademickiej[72]. Warto zauważyć, że poglądy Groddecka na cele i metody studiów klasycznych znakomicie korelowały ze wzniosłymi zamierzeniami koryfeuszy neohumanizmu, były wszakże całkowicie rozbieżne z pragnieniami młodych polskich patriotów. W mniemaniu uczonego z Gdańska filologia klasyczna stanowiła najważniejszą dziedzinę badawczą, która umożliwia obserwowanie rozwoju ludzkiego ducha na przestrzeni wieków.

---

[71] H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 53.

[72] K. Mężyński, *Gotfryd Ernest Groddeck. Profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*, Gdańsk 1974.

> Studium filologii klasycznej ma przede wszystkim wartości kształcące umysł – rekonstruuje Antoni Szantyr poglądy Groddecka na znaczenie badań nad starożytnymi literaturami – wyższe niż inne nauki, bo rozwijające wszystkie siły intelektualne człowieka, jeżeli tylko ma ono właściwy zakres i właściwą metodę[73].

Znajomość martwych języków, łaciny i greki, nie była dla Groddecka celem samym w sobie, stanowiła wyłącznie szansę na poznanie osiągnięć dwóch ludów, które wspięły się na wyżyny osiągnięć artystycznych i intelektualnych. Taka ocena wiązała się z bezkrytyczną pochwałą literatury starożytnej, którą dostrzec można choćby w artykule *O celu i sposobie uczenia starożytnej klasycznej literatury w szkołach i gimnazjach* z 1805 r. Tylko ta literatura, „oryginalna, prosta i naturalna"[74] służy kształtowaniu ludzkiego umysłu, który z przeszłości powinien czerpać inspirację do odkrywania nowatorskich idei, w odróżnieniu od literatury nowoczesnej, obdarzonej cechami nienaturalności, nieokrzesania lub nadmiernie wytwornego gustu. Skoro zatem Groddeck traktował literaturę w sposób utylitarny, uznając, że studiowanie jej ma wpływ na hartowanie sił ducha i ciała, praktycznie każda działalność artystyczna skazana była w jego oczach na potępienie, gdyż niszczyła dobry smak, kształtowany przez doskonałe, antyczne wzorce. Łatwo zauważyć, że zarówno filomaci, jak również sam Groddeck mieli na uwadze ideały rozwoju ogólnoludzkiego ducha, odmiennie jednak postrzegali potencjalne wykorzystanie tego procesu (samo)doskonalenia. Groddeck pragnął kształcić porządnych fachowców, którzy jednocześnie byliby nowocześnie wychowanymi ludźmi, ukształtowanymi na wzór dawnych Greków. Filomatom natomiast zależało na pracy poświęconej narodowi polskiemu, celem było bowiem, jak to określił Mickiewicz w piśmie *O planie nowej organizacji Towarzystwa*:

---

[73] A. Szantyr, *Działalność naukowa Godfryda Ernesta Grodka*, w: *Z dziejów filologii klasycznej w Wilnie*, red. J. Oko, Wilno 1937, s. 89.

[74] Ibidem, s. 91.

> [...] rozszerzyć, jak tylko można, gruntowne oświecenie w narodzie polskim; poprawić instrukcją; ugruntować niezachwianie narodowość; rozszerzać zasady liberalne; obudzać duch działania publicznego, zajmowania się rzeczami ogół narodu obchodzącymi; na koniec formować, podnosić i ustalać opinią publiczną. Dodałbym jeszcze: starać się o rozkrzewienie pewnych zasad moralności, tak mocno między młodzieżą nadpsutej[75].

Sceptycyzm Mickiewicza, związany ze zjawiskiem europejskiego hellenizmu, mógł mieć źródło między innymi w tych trudnych relacjach z uniwersyteckim profesorem, który nie pozwolił mu bronić pracy magisterskiej i w końcu obraził się na niego. Powodów szukać należy w odmiennym podejściu do zastosowania wiedzy o antyku, o ile bowiem profesor uznawał badanie literatury antycznej za satysfakcjonujące samo w sobie, Mickiewicz domagał się od filologii klasycznej, jak to określa Axer, „szans na dialog ze współczesnością”[76]. W efekcie Groddeck stał się dla Mickiewicza symbolem łatwości, z jaką pasję dla antycznej literatury i kultury można zamienić w rezygnację z aktywnego zmieniania świata, a – co gorsza – także w upolitycznioną walkę z łacińskim chrześcijaństwem i kulturami wernakularnymi[77].

---

[75] A. Mickiewicz, *[O planie nowej organizacji Towarzystwa]*, w: idem, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 6: *Pisma filomackie. Pisma polityczne z lat 1832-1834*, oprac. M. Witkowski, Cz. Zgorzelski przy współpracy A. Paluchowskiego, Warszawa 2000, s. 49.

[76] J. Axer, *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny…*, s. 31.

[77] Ważnym zagadnieniem, które pomijam, gdyż było już podejmowane w dotychczasowych badaniach, jest stosunek poety do twórczości Byrona i jego wpływ na kształtowanie się poglądów Mickiewicza na rolę cywilizacji greckiej. Należy jednak zauważyć, że wpływ ten musiał być ograniczony, ponieważ Mickiewicz w szczególny sposób akcentował rolę Byrona jako ważnego uczestnika teraźniejszości, aktywnie reagującego na polityczno-militarne wyzwania epoki. Wskazuje na ten fakt m.in. artykuł *Goethe i Byron*, w którym angielski twórca został porównany z greckimi poetami (takimi jak Pindar, Alkeus i Tyrteusz), zaangażowanymi w sprawy świata, który obserwują

Po raz pierwszy Mickiewicz sproblematyzował kwestię specyfiki greckiej kultury w wierszu *Do Joachima Lelewela* (1822)[78]. Posłużył się w nim odwołaniem do historii Grecji, by ukazać syntezę umiłowania piękna i wolności, które przyczyniły się do powstania modelu cywilizacyjnego odmiennego od rozwiązań azjatyckich:

Ówdzie między wysepki i morskie rękawy
Drobny Greczyn urządzał pospolite sprawy,
Ruchem do mirmidońskich podobny zwierzątek,
Od których słusznie mniemał wyciągać początek.
W cudzych osiada miastach, lecz je sam bogaci,
Przychodnim bogom swojskie nadaje postaci;
Dla nieznanych cór nieba pierwszy w jego rodzie
Wystawiono Piękności kościół i Swobodzie.
Tym natchnieniem Helenin gdy piersi zagrzewał,
Walczył, rozprawiał, kochał, nauczał i śpiewał[79].

Mickiewicz rozpoczyna od przywołania zależności pomiędzy przeszłością, a poznającym ją rozumem przenikliwego bada-

---

i opisują, w odróżnieniu od Homera, skupionego na poznawaniu tajemnic przeszłości. Z całą pewnością Mickiewicz zgodziłby się z Byronowską krytyką łupieżczego okradania Grecji z dzieł sztuki i innych pamiątek jej przeszłości, dokonywanych choćby przez Lorda Elgina. Z biegiem czasu wątki byronowski i helleński zdają się coraz mniej łączyć w myśleniu Mickiewicza.

[78] Spośród dotychczasowych interpretacji zob. m.in.: A. Witkowska, *Historiozoficzna lekcja romantyka. O wierszu »Do Joachima Lelewela«*, „Pamiętnik Literacki” 1961, z. 3, s. 23-49; D. Seweryn, *»...jak tam zaszedłeś«. Mickiewicz w szkole klasycznej*, Lublin 1997; J. Fiećko, *Polityczne podteksty wiersza »Do Joachima Lelewela«*, w: *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały z międzynarodowej konferencji Grodno – Nowogródek 12-17 maja 1997 r. w 5 księgach,* księga I, red. S. Makowski, E. Szymanis, Warszawa 1999; M. Śliwiński, *Grecja i Rzym w wierszu Mickiewicza »Do Joachima Lelewela«*, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003; J. Borowczyk, *Poeta i (zbuntowany) filolog. Mickiewicz wobec klasycyzmu (do roku 1830). Z glosą o »Wykładach lozańskich«*, w: *Klasycyzm. Estetyka – Doktryna literacka – Antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009.

[79] A. Mickiewicz, *Do Joachima Lelewela*, w: idem, ed. cit., t. 1: *Wiersze*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 145.

cza, który potrafi spod warstwy zdarzeń wydobyć na światło dzienne ukryte mechanizmy rządzące historią. Ta praca na niwie odkrywania prawdy o przeszłości służy wszakże, co nasuwa pewne skojarzenia z metodą Groddecka, temu, by należycie zrozumieć teraźniejszość i odkryć przed ludźmi sens zbliżającej się przyszłości, zawarte w niej szanse i czyhające zagrożenia. Tak rozumiana przez Mickiewicza historia stała się procesem poszukiwania przez człowieka wiedzy o sobie, gdyż dotrzeć do niej można wyłącznie poprzez badanie własnych dzieł, zarówno materialnych, jak i niematerialnych (sposobu sprawowanej w państwach władzy i obowiązującego w nich prawa, toczonych wojen, powstających dzieł sztuki, rodzących się idei), oraz ich losów. Historia Grecji ukazana w tym kontekście ograniczyła się w ujęciu Mickiewicza do kilku szkicowych szczegółów, układających się jednak w spójny wizerunek ludu zmuszonego do nieustannego ruchu, a przez to obdarzonego cechami żywotności i przedsiębiorczości. Mickiewicz osią swego opisu historii uczynił zmagania Europy z Azją, wojny grecko-perskie i późniejsze powstanie hellenistycznego imperium, które upowszechniło na wschodzie grecką kulturę. Zaprezentowanie tych dziejów z perspektywy konfliktu fundamentalnego dla losów świata sprawiło, że Hellada z wiersza Mickiewicza sprawia wrażenie sztucznego, racjonalistycznego tworu, który przybrał tak nieoczekiwane kształty wyłącznie ze względu na szczególne warunki klimatyczne i terenowe, w których przyszło egzystować mieszkańcom Grecji. Mickiewicz podąża w tej kwestii za oświeceniowym przekonaniem Monteskiusza o determinującej roli otoczenia w historii każdego ludu, które współgra z naturalnym ludzkim charakterem i wspólnie kształtuje „ducha", odmiennego w przypadku różnych społeczności. Z tej racjonalnej pewności o funkcjonowaniu niezmiennych reguł, które współtworzą różne ludzkie grupy i decydują o ich istnieniu, musiała wyniknąć skłonność do uogólniania zjawisk histo-

rycznych i ujmowania greckich losów w kategoriach abstrakcji. Opisywanego świata nie dotyczył zatem proces kształtowania się, narodzin oraz rozwoju. Mickiewicz zwraca uwagę wyłącznie na powolny upadek greckich obyczajów, który ostatecznie unicestwił hellenistyczne imperium[80]. Ta skłonność poety do poszukiwania prawideł, zgodnie z którymi funkcjonowała Hellada, trafnie koresponduje z przedmową do dzieła *O duchu praw* (1748) Monteskiusza:

> Najpierw badałem ludzi i spostrzegłem, iż w nieskończonej rozmaitości praw i obyczajów nie powodują się oni wyłącznie kaprysem. Postawiłem zasady, za czym ujrzałem, jak poszczególne przypadki naginają się do nich jakoby same z siebie; jak każde poszczególne prawo wiąże się z innym prawem lub wypływa z innego, ogólniejszego[81].

Metoda Monteskiusza, zazwyczaj określana mianem indukcyjno-empirycznej, polegała na generalizowaniu danych historycznych w celu odkrycia ideału, obecnego w dziejach każdej społeczności lub państwa, którego niepełnym wcieleniem stał się ustrój i stan prawa, obowiązującego daną grupę ludzi. Mickiewicz, jako wierny uczeń oświeceniowego uniwersytetu, powtórzył podobne przekonanie, by dokonać szybko istot-

---

[80] Z całą pewnością Mickiewicz wzorował się na fragmencie *Dziejów starożytnych* Joachima Lelewela, opisującego upadek Grecji, zapoczątkowany ateńsko-spartańskimi zmaganiami w trakcie wojny peloponeskiej: „Długi szereg rzezi, nieraz nieludzko się srożący, zakrwawił po rzeczachpospolitych miejsca obrad, równie jak domowe schronienia, wesołe ludu rozrywki i świętości. Gwałtowność znieważała beśpieczeństwo [!], uświęcone przytułki; chytrością i zdradą szukała środków siebie zabezpieczających. [...] Wyludnione, pozbawione cnót i szlachetnych uczuć Rzeczypospolite obumierające postradały swą sprężystość i działalność". Zob. J. Lelewel, *Dzieje starożytne od początku czasów historycznych do drugiej połowy wieku szóstego ery chrześcijańskiej*, w: idem, *Dzieła*, t. 4: *Dzieje starożytne*, oprac. T. Zawadzki, Warszawa 1966, s. 161-162.

[81] Montesquieu, *O duchu praw*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, s. 19.

nych korekt. Harmonijny wizerunek Grecji, miłującej wolność i sztukę, został bowiem zderzony ze złowrogą wizją Rzymu, ogólnoświatowego tyrana. W ukazywaniu rzymskiej tyranii i jej imperialnej zaborczości, która zdławiła greckie zamiłowanie do samostanowienia i współdecydowania o losach państwa przez rzesze obywateli, Jerzy Fiećko[82] dopatruje się zafałszowania przekazów historycznych, umożliwiających wykreowanie przejrzystej analogii do niedawnej przeszłości. Dzięki temu w utworze Mickiewicza daje się zauważyć czytelną sugestię, która dotyczyła współczesnej dla poety Rosji. Mickiewiczowska aluzja stanowiła przekształcenie idei Moskwy jako Trzeciego Rzymu, którego fundamenty poeta odnalazł w mrocznych czasach Cesarstwa oraz w średniowiecznym Rzymie papieskim. Państwo cezarów stanowiło zaprzeczenie pogodnego greckiego charakteru, wyznaczyło sobie bowiem wyłącznie jeden cel – w bezwzględny sposób podporządkować wszystkie niezależne ludy i zapanować nad znanym ówcześnie światem:

Tak swobodnie sennego zabrali w łańcuchy,
Wilcze Romula plemię, italskie pastuchy;
Kłótliwi i przez własne wyuczeni zwady,
Jak gwałtem lub chytrością wyniszczać sąsiady,
Ustawni napastnicy, we chwilach pokoju
Ramiona do nowego krzepili rozboju;
Albo darli się z sobą, wtenczas tylko w zgodzie,
Kiedy społem o cudzej przemyślali szkodzie[83].

Mickiewicz całkowicie porzuca w tym momencie metodę generalizowania faktów historycznych, by zaproponować karkołomną interpretację rzymskich dziejów. W tym ujęciu świetność Rzymu zakończyła się wraz z istnieniem przeciwników, których Rzymianie mogliby zniewolić, po czym zapanowały rządy tyranów, czyli cesarzy. Powolne słabnięcie rzymskiego

[82] Zob. J. Fiećko, op. cit., s. 56.
[83] A. Mickiewicz, *Do Joachima Lelewela*, idem, ed. cit., s. 145.

imperium uczyniło z niego martwy twór, który musiał się poddać żywotniejszym ludom germańskim. Tym, co szczególnie zaskakuje w ujęciu Mickiewicza, jest podporządkowanie dynamiki rozwoju imperium wydarzeniom przychodzącym z zewnątrz. To wrogowie zadecydowali o losach Rzymu, ich pierwotny, słaby opór (w tym także samej Grecji) przyczynił się do wzrostu świetności i bogactwa Miasta. Z biegiem czasu napór barbarzyńców zdruzgotał despotycznie panujące mocarstwo. W perspektywie przyjętej przez Mickiewicza zabrakło miejsca dla skomplikowanego procesu zamieniania się republiki w cesarstwo, poeta pominął też zupełnie fakt, że upadający Rzym był państwem, które przyjęło chrześcijaństwo. Mickiewicz nie wspomniał także o tym, że imperium zdążyło się podzielić na wschodnią i zachodnią część. Tej pierwszej, która przetrwała kolejne tysiąclecie, poświęci poeta uwagę dopiero później, dopatrując się w Bizancjum obecności despotycznych skłonności, których historycznym przedłużeniem stała się Rosja.

Powtórne panowanie Rzymu w wierszu *Do Joachima Lelewela* nastąpiło w okresie średniowiecza i charakteryzowało się wzrostem potęgi papiestwa, dominującego nad świeckimi monarchiami i narzucającego własną wizję świata, daleką od wartości ewangelicznych:

> Tymczasem na ich zamkach zasiadły opaty,
> Ksiądz cisnął się do celi, a mniszka za kraty;
> Na wystrzał bulli z tronów spadały korony,
> Rzym powtórnymi ziemię opasał ramiony[84].

Rzym z utworu Mickiewicza jest zatem przeciwwagą dla tendencji republikańskich i wolnościowych, która powraca cyklicznie w dziejach, by destruować istnienie państw takich, jak I Rzeczypospolita. Dla tej ostatniej Mickiewicz wyznaczył rolę miejsca, w którym odrodzić się może duch dawnej Grecji – wła-

---

[84] Ibidem, s. 146.

ściwie tylko tak można odczytać zakończenie części historycznej wiersza, podsumowującej dorobek Rewolucji Francuskiej i okresu napoleońskiego.

Zwłaszcza dwa teksty Mickiewicza z okresu wileńsko-kowieńskiego także zasługują na szczególną uwagę: *O poezji romantycznej* (1822) oraz *Przedmowa* do IV cz. *Dziadów* (1823), w nich bowiem sprecyzowany został ów specyficzny mit kulturowej jedności grecko-słowiańskiej. Jak zauważa Maria Kalinowska, „[u] Mickiewicza klasyczna harmonijność Grecji nie jest dana, jest zdobyta przez człowieka. Pierwotna, najdawniejsza Grecja nie ma nic wspólnego z łagodnym, arkadyjskim Południem Brodzińskiego. Najdawniejsza Grecja przypomina Północ – swą mroczną, ponurą, nieukształconą i potworną imaginacją, a także swoistym rozchwianiem między tym, co idealne, a tym, co zmysłowe”[85]. W rozprawce *O poezji romantycznej* ukazana została wizja antycznej Grecji, w której dziejach można zauważyć procesualny charakter samodoskonalenia się natury ludzkiej. Takiej natury, która stopniowo wykształca w sobie harmonijnie i wszechstronnie rozwinięte umiejętności, wzbogaca swoją wyobraźnię i na tej bazie doskonali instytucje polityczne i religijne. Od fascynacji okresem klasycznym z wiersza *Do Joachima Lelewela* Mickiewicz cofa się w ten sposób ku zjawisku kształtowania się greckiego ducha, przywołuje fenomen narodzin filozofii, dzięki któremu możliwe stało się wykorzystanie spekulacji rozumowej jako narzędzia rozstrzygającego o sprawach *polis*.

> Na ostatek umysły greckie – pisał Mickiewicz – podniesione, ciekawe, wytrwałe, wcześnie poszukiwać zaczęły prawdy; ćwiczyły się

---

[85] M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 47. Należy wspomnieć, że w cytowanej pracy M. Kalinowska w precyzyjny sposób omawia pierwsze XIX-wieczne nawiązania do obrazu Grecji w literaturze polskiej, które pojawiły się w dziełach Kazimierza Brodzińskiego i Maurycego Mochnackiego.

nieustannie rozumowaniem, rozmaitą w nim a najczęściej oryginalną postępując drogą; tym sposobem obudzał się duch filozoficzny, nawykano myśleć porządnie i głęboko, czyli tym sposobem kształcił się, wzmacniał i ustalał rozsądek[86].

Zbieg sprzyjających okoliczności sprawił, że grecki lud wydał licznych i wspaniałych artystów, którzy umiejętnie wykorzystali archaiczne wyobrażenia i wierzenia swoich przodków. Dzięki temu zachowana została łączność pomiędzy dziedziną sztuki a sferą gminu, było to harmonijne wykorzystanie potencjału rozsądku, wyobraźni i uczucia, osiągające w przypadku dzieła sztuki „wielkość przy prostocie, foremność przy rozmaitości, piękność przy łatwości”[87]. Mickiewicz w ten sposób wykorzystał i przetworzył określenia „szlachetnej prostoty i cichej wielkości”, stworzone przez Winckelmanna. Należy pamiętać, iż ów tekst został umieszczony jako wstęp do tomu *Ballad i romansów*, brak zatem odniesień do słowiańszczyzny jest w tym przypadku zabiegiem celowym, poezja gminu, której źródeł poszukiwał Mickiewicz w dawnej Helladzie, stała się bowiem punktem odniesienia do jego własnej twórczości. W centrum uwagi Mickiewicz umieścił zamiłowanie do wyważonych proporcji, które pojmował jako harmonijne ustanowienie relacji między rozumem i uczuciem, a także pomiędzy uczonością w znaczeniu książkowym i archaicznością ludowych wyobrażeń[88].

Podobnemu zabiegowi poddał Mickiewicz paralelę słowiańsko-grecką w *Przedmowie* do IV cz. *Dziadów*. W tym przypadku także celem było odnalezienie źródłowej przestrzeni i pewnego kulturowego jądra, które promieniuje na dzieje cywilizacji. „Godne uwagi – twierdził Mickiewicz – iż zwyczaj częstowania

---

[86] A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w: idem, ed. cit., t. 5: *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, oprac. Z. Dokurno, Warszawa 1996, s. 111.

[87] Ibidem.

[88] O teorii imaginacji i jej platońskim wymiarze zob. M. Rudaś-Grodzka, *»Sprawić, aby idee śpiewały«. Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Warszawa 2003, s. 269-274.

zmarłych zdaje się być wspólny wszystkim ludom pogańskim: w dawnej Grecji za czasów homerycznych, w Skandynawii, na Wschodzie i dotąd po wyspach Nowego Świata”[89]. Michał Kuziak podkreśla palimpsestowość świata *Dziadów*, zasugerowaną przez Mickiewicza. „Można domniemywać – twierdzi badacz – że, zdaniem Mickiewicza, istnieje ogólnie jedno źródło, które różnicuje się w historii, stanowiąc przy tym ukrytą podstawę uniwersalizmu kulturowego”[90]. W tym wymiarze pomiędzy światem słowiańskim i greckim stwierdził Mickiewicz istnienie głębokiego pokrewieństwa, położył jednak nacisk nie tyle na fakt powtarzania tych samych gestów w archaicznej Grecji i współczesnej poecie Litwie, Prusach i Kurlandii, lecz na podążanie przez słowiańszczyznę kulturową drogą, wytyczoną przez starożytnych Greków. Budowanie genealogii dla obrzędu dziadów nie miało przecież służyć konstruowaniu powszechnie obowiązującego modelu kultury. Celem było umiejscowienie Słowian w szeregu ludów prawdziwie pogańskich, takich, których archaiczność pozostała dostrzegalna. Jednocześnie należy uwypuklić nadrzędną rolę Greków w opisywanym obrzędzie, gdyż Mickiewicz wyraźnie podkreśla, że gdyby nie grecka tragedia, nie mielibyśmy intelektualnego wzorca, pozwalającego nazwać fenomen społeczności, które budują swoją tożsamość poprzez taki właśnie, a nie inny kontakt ze zmarłymi. Dlatego ważne jest nie tylko powtarzanie tych samych gestów, lecz także znaczenie dziadów jako powtórzenia pewnego aspektu greckiej kultury.

W okresie rosyjskim Mickiewicz zasadniczo przewartościował swój stosunek do Grecji. Poeta zaczął traktować antyk sceptycznie, podkreślając, że dostęp do przeszłości jest niezwykle ograniczony, co stwarza szansę dla rozmaitych manipulacji.

---

[89] A. Mickiewicz, *Dziady cz. IV*, w: idem, ed. cit., t. 3: *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1995, s. 13.

[90] M. Kuziak, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006, s. 61.

Trafnie ukazuje ten proces wiersz *Na pokój grecki. W domu księżnej Zeneidy Wołkońskiej w Moskwie* (1827). Utwór, bliski konwencji poetyckiego żartu i salonowego flirtu, dotyka problemu niemożności dotarcia do „geniuszu Hellady", uosabianego przez zgromadzone zabytki greckiej starożytności:

> Tu kamienia podróżna nie śmie trącić noga,
> Z kamienia płaskorzeźbą wygląda twarz boga;
> Gniewny, zda się swojego pohańbienia wstydzić,
> Depcących dawną wiarę ludzi nienawidzić,
> I na powrót w marmuru ukrywa się łonie,
> Skąd przed wieki snycerskie wyrwały go dłonie[91].

Pamiątki zgromadzone w kolekcji księżnej Wołkońskiej poddają się – jak zauważa Jerzy Borowczyk – „jedynie zewnętrznemu opisowi. Kontakt z klasyczną przeszłością jest podwójnie zerwany"[92]. Z jednej bowiem strony niemożliwe jest odczytanie znaków historii, wraz z tamtymi ludźmi bezpowrotnie przeminęła szansa na zrozumienie ich rzeczywistości, z drugiej zaś „spragniony poznania podmiot stoi bezradny, niezdolny do odczytania śladów własnego dziedzictwa"[93]. Wiersz Mickiewicza wskazuje na jeszcze jeden element, związany z fenomenem kolekcjonowania greckiej sztuki. Martwotę przestrzeni potęguje fakt wydarcia wszystkich przedmiotów z miejsc, w których przebywały w naturalnym otoczeniu. Wykształcony człowiek Zachodu, oglądający zgromadzone statuy, obeliski i urny odczuwać musiał barbarzyństwo, związane z okradaniem ziem historycznej Hellady z rzeźb, zabieranych przeważnie z grobowców i świątyń. Lekko żartobliwy ton Mickiewiczowskiego wiersza zdaje się maskować konfuzję wygnańca, który dostrzega efekty brutalnej grabieży, znieważającej świat dawnych grec-

---

[91] A. Mickiewicz, *Na pokój grecki. W domu księżnej Zeneidy Wołkońskiej w Moskwie*, w: idem, ed. cit., t. 1: *Wiersze*, s. 267.

[92] J. Borowczyk, op. cit., s. 318.

[93] Ibidem.

kich wierzeń oraz ludzi, których grobowce okradziono. Śmierć antycznej Hellady stała się dla Mickiewicza w ten sposób faktem stwierdzonym naocznie, w kolejnych latach będzie się już zajmował wyłącznie spadkobiercami jej idei.

Jednocześnie wzrosnąć musiała także podejrzliwość Mickiewicza względem hellenizmu, który pod pozorem fascynacji grecką przeszłością i aktualnym stanem jej historycznych ziem niekiedy zamieniał się w łupieżczy rabunek, czego dobrym przykładem jest choćby życiorys Lorda Elgina[94]. Wpływowy arystokrata, wykorzystując swoją pozycję dyplomaty w Stambule, pozbawił ateński Akropol najcenniejszych reliefów, metop i rzeźb, po czym wywiózł je do Londynu. Powstanie wiersza Mickiewicza dzieli od tych wydarzeń zaledwie kilkanaście lat, gdyż dopiero w 1816 r. zbiory Elgina przeniesiono do British Museum. Na początku dwudziestego wieku Paweł Muratow, odwiedzając Rzym, podejmie w swej relacji problem gromadzenia i przechowywania dzieł powstałych w antycznej Grecji. Południowemu światłu i śródziemnomorskiemu klimatowi przeciwstawi sztuczne otoczenie londyńskiego gmachu, całkowicie niwelujące wyjątkowość kolekcji Elgina:

> Kto mógłby twierdzić, że po obejrzeniu arcydzieł sztuki greckiej w salach muzeum londyńskiego zdołał zachować w duszy obraz Grecji, wychodząc na wiecznie mokry, ruchliwy Strand lub krocząc wśród tchnących północną melancholią, zamglonych i romantycznych gęstwin Hyde Parku? Londyński genius loci stanowi zupełne przeciwieństwo geniuszu tych okolic, w których ujrzały światło dzienne marmury Partenonu i Demeter z Knidos[95].

Muratow formułuje opinię niebywale kontrowersyjną, choć brzmi ona zadziwiająco współcześnie: „[k]iedyś stanie się oczywiste – pisze – że przedmiotom sztuki antycznej bardziej

---

[94] Zob. m.in. W.St. Clair, *Lord Elgin and The Marbles*, London 1967.

[95] P. Muratow, *Obrazy Włoch*, t. 1, tłum., przypisami i posłowiem opatrzył P. Hertz, Warszawa 1988, s. 283.

przystoi godna śmierć, zadana przez czas i przyrodę, niż letargiczny sen w muzeum”[96]. Nie powinno dziwić, że zabytki podziwiane przez Mickiewicza w moskiewskim pokoju musiały budzić w poecie co najmniej dwuznaczne uczucia. Zauważmy, że wiersz rozpoczyna się od ukazania mrocznej, pozbawionej światła przestrzeni, z której wyłaniają się dopiero poszczególne eksponaty, a sposób wplatania kolejnych przedmiotów do opisu odwzorowuje ich chaotyczny i pozbawiony kompozycji układ. Jest to zatem całkowite przeciwieństwo miejsc zaplanowanych dla marmurowych rzeźb przez starożytnych twórców, którzy „powołali” je do istnienia. Stąd bierze się wezwanie poety:

> O, niech te wszystkie bóstwa nad pamiątek ziemią
> Wiecznie snem marmurowym i brązowym drzemią![97]

Można to rozumieć dwojako. Z jednej strony jest to wyraz uznania dla niezwykłości obserwowanych dzieł, które należałoby wiecznie podziwiać. Z drugiej wszakże strony przywołanie bóstw wskazuje wyraźnie na sferę dawnej religijności starożytnych, która przez kolekcjonerską zachłanność została zlekceważona i zbezczeszczona. Sen spowijający minionych bogów może zatem wiązać się z pozostawieniem szczątków martwych cywilizacji w spokoju, należnym osobom zmarłym i kultowym przedmiotom. Bohater z utworu pragnie w ten sposób naprawić swój błąd, a zwłaszcza to, że bezkarnie wtargnął do świata zmarłych. Salonowa konwencja wiersza nie powinna usuwać z pola widzenia faktu, że Mickiewicz opisuje przestrzeń funeralną, którą wypełniają pozostałości po antyku – znaleziska rodem z okradzionych cmentarzysk. Stąd „gniewna” i pohańbiona” twarz bóstwa, kapitel przypominajmy czaszkę, myśl niczym mumia „za-

[96] Ibidem, s. 286.

[97] A. Mickiewicz, *Na pokój grecki. W domu księżnej Zeneidy Wołkońskiej w Moskwie*, w: idem, ed. cit., s. 268.

mknięta w balsamiczne łoże". Połowiczność zbawienia z końca wiersza, poza towarzyskimi podtekstami, należałoby pewnie wiązać także z quasi-żałobną sytuacją poety, który jako jedyny próbuje uratować pamięć o martwej cywilizacji antyku, nie poprzestając tylko na poziomie jałowego, estetycznego uniesienia nad kształtami i proporcjami marmurowych ruin.

Wyjazd Mickiewicza do Petersburga kończy pewien etap helleńskich fascynacji poety. Wówczas bowiem „helleńskość" zyskuje u Mickiewicza „bizantyjską"[98] konotację i zaczyna być wiązana z problemem Rosji w kulturowej przestrzeni Europy. Należy jednak zauważyć, że proces przewartościowywania Mickiewiczowskich opinii miał charakter długofalowy i trwał co najmniej kilka lat. W dwóch ważnych tekstach z lat 1827-29 Mickiewicz będzie jeszcze powoływał się na erudycyjne przykłady, zaczerpnięte z dziejów greckiej poezji. W artykule *Goethe i Bajron* (1827) będzie podkreślał konieczność czerpania inspiracji z obcych kultur na przykładzie upadku literatury starożytnych Greków, natomiast w pracy *O krytykach i recenzentach warszawskich* (1829) będzie się powoływał na obecność różnic dialektalnych w języku starogreckim. Kolejne dzieła poety przynoszą jednak zmianę przekonań. W *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832) Mickiewicz sugeruje, że wysoki poziom nauk w starożytnej Grecji, zwłaszcza zaś rozwój filozofii, nie zahamował procesu upadku helleńskiego świata. Tymczasem odrodzenie państwa greckiego, jak twierdzi poeta, stało się możliwe dopiero po wielu wiekach, gdy zaginęła pamięć o dorobku intelektualnym starożytnych i ich dziełach, a naród odnalazł w sobie wtórną „prostotę".

---

[98] Zob. J. Ławski, *Bizancjum Mickiewicza. Cesarstwo Wschodnie w »Pierwszych wiekach historii polskiej«*, w: *Antyk romantyków: model europejski i wariant polski*, red. M. Kalinowska i B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003; M. Kuziak, *Bizancjum Mickiewicza (na podstawie »Literatury słowiańskiej«)*, w: *Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski i K. Korotkich, Białystok 2004.

W *Księgach* Mickiewicz powstrzymał się przed jednoznacznym oskarżeniem filozofii o sprowadzenie katastrofy dziejowej na Helladę, lecz w następnych latach wzmocni wymowę swoich argumentów.

Warto w tym momencie poczynić zastrzeżenie, istotne dla dalszych rozważań. Ze szczególną podejrzliwością będzie Mickiewicz traktował tradycję greckiej sofistyki, to ona według poety przyczyniła się do zracjonalizowania większości aspektów cywilizacji Hellenów. *Pierwsze wieki historii polskiej* (1836-38) ukazują ów proces zaciemniania wizerunku Grecji jako krainy wyjałowionej poczynaniami filozofów skupionych wyłącznie na konstruowaniu sofizmatów i retorycznej perswazji, pozwalającej obalić każdy sąd:

> Na Wschodzie z innymi trudnościami spotkał się Kościół. Zachód był obozem i izbą sądową pogaństwa, Wschód jego akademią; tam spoczywała cała moc, tu cały rozum pogański. Ogromne systemata filozoficzne, niezmiernej obfitości literatura, z pogaństwa wywiniona i pogaństwem przesiąkła, napełniała umysły Greków. Filozofowie, straciwszy dawno wszelkie moralne uczucia, już nie wiedzieli różnicy między złem i dobrem, szczycili się, że każde rozumowanie na dwie strony z równą łatwością wywrócić potrafią. Retorowie wprowadzili puste rozprawy bez celu moralnego. Prawnicy nie wiedzieli, gdzie szukać zasady prawa, i zgodzili się na koniec, że jednym pewnym aksjomatem na świecie moralnym jest m o c , cesarz, a prawem jest to, co się cesarzowi podoba[99].

Mickiewicz wywodzi powstanie Cesarstwa Bizantyjskiego z ducha greckiej sofistyki, a przy tym cofa moment narodzin Bizancjum do wizyty św. Pawła na Areopagu, gdyż według niego to spotkanie przesądziło o kształcie wschodniego chrześcijaństwa:

[99] A. Mickiewicz, *Pierwsze wieki historii polskiej*, w: idem, ed. cit., t. 7: *Pisma historyczne. Wykłady lozańskie*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1996, s. 45-46.

Grecy nie rzucili się gwałtownie na apostołów, ale ich obojętnie słuchali, jako zwyczajnych ulicznych rozprawiaczy. Widząc, że lud coraz powszechniej wiarę nową przyjmuje, wyzwali ją na dysputę. Zaczęła lać się niesłychana masa pism i słów spod pióra i z ust tak długo w sofistyce ćwiczonych, i szkolnicy, których nie obchodziło pytanie o celu życia na ziemi i o życiu przyszłym, zaczęli zapalać się, kiedy przyszło do szermowania sylogizmami. Ten duch szkolarstwa wpływał i na Kościół. Stąd na Wschodzie coraz więcej soborów, coraz mniej propagandy, coraz więcej nauczycieli, coraz mniej męczenników[100].

W jego mniemaniu nadmiar spekulacji filozoficznych przyczynił się, paradoksalnie, do zaniku myślenia i duchowej pustki, gdyż w efekcie tego skomplikowanego procesu, w którym czysta wiara ustąpić musiała drobiazgowemu roztrząsaniu kwestii dogmatycznych, całość władzy nad kościołem znalazła się w rękach cesarza. Mickiewicz utożsamia grecką skłonność do analizowania każdego elementu istnienia przy użyciu racjonalnego osądu umysłu i wielowiekową tradycję filozofowania z jałowym toczeniem teologicznych sporów, które poddały chrystianizm pod wpływy hellenistycznej filozofii. Józef Tischner podkreśla (w odniesieniu do tomizmu) wieloaspektowość procesu polegającego na translacji ksiąg objawionych na spekulatywny język filozofii, która „podkładała pod język Objawienia swój własny język, własne obrazy i tworzyła z nim mniej lub bardziej jednolitą całość”[101]. Poeta traktuje ten proces jako sprzeczny z duchem nauki Chrystusa, gdyż zamieniał on wiarę w myślenie, co w rezultacie przyczyniło się do kapitulacji Kościoła przed władzą świecką. Nie sposób pominąć kwestii, że Mickiewiczowska krytyka relacji między religią chrześcijańską i władzą w Bizancjum stanowiła wyraźną aluzję do analogicznych rozwiązań w Cesarstwie Rosyjskim – poeta w ten sposób wytyczał barierę nie do przezwyciężenia pomiędzy polskim i rosyjskim podejściem do kwestii wiary.

---

[100] Ibidem, s. 46.

[101] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 207.

Ten proces zmiany nastawienia Mickiewicza do Grecji najpełniej ukazuje wykład, wygłoszony 12 listopada 1839 r. w Lozannie. W skrzącym się erudycją wywodzie autor *Pana Tadeusza* prezentuje przyczyny, dla których definitywnie porzucił myślenie o archaicznej Helladzie jako regresywnej utopii antropologicznej. Podkreśla zideologizowanie języka, który posługuje się wyidealizowanym obrazem stosunków panujących wśród dawnych Greków. Niebezpieczeństwo tkwiące w różnych wizjach Grecji miało dla poety podwójny wymiar, mogło przysłużyć się promowaniu neopoganizmu albo, wprost przeciwnie, religijnego zaangażowania, jednakże ze specyficznym, prawosławnym nacechowaniem.

> Jeżeli mię teraz zapytacie, Panowie – mówił Mickiewicz – której z obu literatur winniśmy dać pierwszeństwo, odpowiem, że pisarz nowoczesny, który by ubiegał się o zaszczyt klasyczności, to znaczy powszechności, musiałby nieodzownie z grecką bezpośredniością połączyć rzymski artyzm. Na próżno próbowano w ostatnich czasach naśladować wyłącznie Greków i wskrzeszać naiwną piosenkę ludową lub bachiczne uniesienie Pindara. Znaczy to tyle, co chcieć cofnąć ludzkość ku epoce Homera. Nasi nowocześni entuzjaści odczuli w dziełach wzorów swoich, Goethego i Byrona, jedynie natchnienie; nie docenili ich studiów głębokich, przede wszystkim studium klasyków rzymskich[102].

Mickiewicz wyraża niebywale trzeźwą i jednocześnie krytyczną opinię o europejskim hellenizmie. Zaskakująco przewartościowuje w ten sposób także własne młodzieńcze rozwiązania. Skłonność do przeceniania greckiego, naturalnego natchnienia pragnie zrównoważyć rzymskim zamiłowaniem do świadomego posługiwania się literackimi formami i sfunkcjonalizowaniem twórczego entuzjazmu. Zdecydowanie odchodzi od możliwości powielania helleńskich wzorców w literaturze, by konsekwentnie propagować rzymski model twórczości, jest to już jednak

---

[102] A. Mickiewicz, *Wykłady lozańskie*, w: idem, ed. cit., t. 7, s. 173-174.

zupełnie inny Rzym niż ten z wiersza *Do Joachima Lelewela*. Mickiewicz proponuje swym lozańskim słuchaczom przemyślenie zjawiska, które całkowicie wykraczało poza kurs literatury łacińskiej. W swych wykładach omówił dzieło *Relatio Symmachi ad Augustos*, opisujące reakcję pogańskich dostojników na usunięcie posągu zwycięstwa z senackiego ołtarza. W centrum uwagi Mickiewicza znalazła się poetycka odpowiedź Prudencjusza, który podjął próbę obalenia argumentów Symmacha. Poeta skupił się na nowej jakości, którą do literatury wprowadzili twórcy chrześcijańscy. Opierając się na zasobie obrazów i filozoficznych idei zaczerpniętych z literatury pogańskiej, artyści chrześcijańscy poddali swą twórczość radykalnemu procesowi umoralnienia, który przekreślił zjawisko bezwzględnej, osobistej inwektywy, znanej z Grecji i Rzymu:

> [Prudencjusz – M. J.] traktuje Symmacha z należnymi względami – zwraca uwagę Mickiewicz – z szacunkiem, nazywa go swoim mistrzem i korzy się przed jego zdolnościami i wiedzą. Ta ludzkość w polemice jest zjawiskiem nowym. Nie znajdujemy nic podobnego u pisarzów satyrycznych Grecji i Rzymu[103].

Pokora i tolerancja dla przedstawiciela pogan, które nie przeszkodziły Prudencjuszowi w twardym odrzuceniu postulatów Symmacha, stanowią dla Mickiewicza dowód na wyjątkowość łacińskich pisarzy chrześcijańskich i są dla niego uwieńczeniem literatury klasycznej. Wywody profesora wskazują także, że definitywnie porzucił wówczas myślenie o antycznym Rzymie jako tyranie, którego jedynym celem było rozszerzanie sfery swoich wpływów. Mickiewicz odchodzi od jednostronnej wizji rzymskiej historii na rzecz uwypuklenia wieloaspektowości i niezwykłości tych losów. Należy także zauważyć, że Rzym przestanie się pojawiać w kontekście porównań z dziejami Rosji.

---

[103] Ibidem, s. 247.

W prelekcjach paryskich Mickiewicz, nieograniczany już specyfiką sytuacji z Lozanny, określa relację między Polską a Rosją[104], używając niejednokrotnie starożytnej Grecji jako tła ilustrującego dany problem i dobranego w ten sposób, by ukazywało odmienność tego, co polskie i greckie.

> Nic prawdziwszego nad słowa – mówił Mickiewicz w III wykładzie pierwszego kursu – które znakomity poeta wyrzekł w Izbie Deputowanych: „Potęga Rosji jest cierpliwa jak czas, rozległa jak przestrzeń". Nigdy ona nie zaznaczyła sobie kresu, gdzie się ma zatrzymać. Patriotyzm polski także nie zna ostatecznych dla siebie granic. Nie jest to pojęcie egoistyczne i materialna miłość ojczyzny starożytnych Greków i Rzymian, nie jest on przywiązany do Kapitolu i nie potrzebuje koniecznie forum, nie zamyka się w żadnym uosobieniu[105].

Mickiewicz powtarza w prelekcjach większość uwag, które pojawiły się już w *Pierwszych wiekach historii polskiej*. Filozoficznie wyrobieni Grecy przyczynili się w jego mniemaniu do schizmy, a przyczyny dogmatyczne były jedynie pretekstem dla politycznych ambicji wschodniego chrześcijaństwa:

> Zaród odszczepieństwa istniał już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jak wiadomo, Grecja była odwieczną ojczyzną filozofów. Wyćwiczona w dialektyce i w rozprawianiu, nie chciała i nie mogła poddać się władzy biskupów rzymskich, która zaczynała organizować się w wieku VI i była już przyjęta przez wielu patriarchów Kościoła powszechnego. Zresztą Grecy szukali w dogmatach tylko pozoru do zerwania z krajami mniej cywilizowanymi i najechanymi wówczas przez barbarzyńców[106].

---

[104] O obecności tematyki rosyjskiej w wykładach Mickiewicza zob. m.in.: K. Mężyński, *Rosja w wykładach paryskich Mickiewicza*, Poznań 1938; S. Pigoń, *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*, w: idem, *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, wybór i opracowanie J. Maślanka, Warszawa 1985; J. Fiećko, *Rosja w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: *Księga Mickiewiczowska. Patronowi uczelni w dwusetną rocznicę urodzin 1798-1998*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998.

[105] A. Mickiewicz, *Wykład III*, w: idem, ed. cit., t. 8: *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 36.

[106] Ibidem, s. 142-143.

Proces, którego źródeł doszukiwał się Mickiewicz w intrydze bizantyjskich duchownych, zwłaszcza Focjusza, swoją kulminację osiągnął dopiero w carskiej Rosji, wówczas bowiem wschodnie chrześcijaństwo definitywnie utraciło niezależność, zaś szczególnie dotkliwa okazała się utrata możliwości dokumentowania własnych dziejów:

> Na koniec w Rosji przedsięwzięto ostateczne środki mające zniweczyć wszelkie swobody Kościoła wschodniego. Mnisi, będący jedynymi ludźmi piśmiennymi, pisali kroniki. Musiano, rzecz prosta, dojść do przekonania, że owe kroniki, pisane w duchu niezależnym, mogą być niebezpieczne, i rząd zakazał ich spisywania. Tak więc, zamiast owej nieograniczonej swobody, jaką Kościół grecki mniemał był osiągnąć, popadł on w najzupełniejszą oniemiałość[107].

W prelekcjach paryskich Mickiewicz zreinterpretował własne, wczesne koncepcje, dotyczące kulturowego powinowactwa Greków i Słowian. W wykładzie XVIII pierwszego kursu Mickiewicz udowadnia coś wręcz przeciwnego do tych rozstrzygnięć, które były mu bliskie w okresie wileńsko-kowieńskim, twierdzi bowiem, że słowiańskich korzeni należy poszukiwać w losie Pelazgów, mitycznego ludu, który zamieszkiwał Grecję przed Hellenami. Mickiewicz ukazuje równoległy rozwój Greków i protoplastów Słowian, twierdząc, że konflikt tych dwóch grup ludnościowych, utajony we wcześniejszym etapie dziejów, nasilił się w czasach istnienia Bizancjum. Wyraźnie daje się zauważyć wiele analogii w sposobie opisywania Greków i Rosjan, zwłaszcza w kontekście metod sprawowania władzy. Negatywnym tłem rozważań Mickiewicza jest traktowanie Słowian. Pod tym względem zachowanie cesarzy bizantyjskich i Iwana Groźnego wydaje się niezwykle podobne:

> Można powiedzieć, że cesarze greccy wysilili całą swą przebiegłość, aby przywieść do zguby własne państwo. Rozprzęgali oni kraje sło-

---

[107] Ibidem, s. 143.

wiańskie i starali się wyrwać je spod wpływów Rzymu; wypędzili biskupów katolickich z Bułgarii, dokazali tego, że w Serbii ustalił się obrządek wschodni; na koniec zaszczepili w Grekach Azji Mniejszej głęboką nienawiść do Kościoła katolickiego[108].

Kniaziowie ci najpierw przez ową przewrotność, przez swą chytrość zdołali zniszczyć kniaziów dzielnicowych, swoich krewnych; później dziedzictwo to oddawali kniaziowie obdarzonym wielkimi zdolnościami politycznymi. Ten sposób postępowania wprowadził w życie zwłaszcza Iwan zwany Groźnym[109].

Katastrofa Bizancjum zbiegła się w optyce Mickiewicza ze wzrostem znaczenia Rosji, można wręcz powiedzieć, że Rosja zajęła historyczne miejsce wyrozumowanego, materialnego tworu, jakim było Cesarstwo Bizantyjskie. Doszukiwanie się źródeł rosyjskiego ducha w filozoficznych tradycjach starożytnej Grecji, przejętych za pośrednictwem bizantyjskiej religii, stanowi charakterystyczną cechę myślenia Mickiewicza o korzeniach cywilizacji. Nie jest to jednakże jedyny powód, dzięki któremu w prelekcjach pojawiły się odwołania do greckiej historii. Poeta kreuje sieć powiązań pomiędzy antycznymi Grekami, ich racjonalnym i materialistycznym podejściem do świata a kulturową formacją klasycyzmu, pojmowanego w szczególny sposób. Klasycyzm z prelekcji paryskich to bowiem głównie uosobienie schyłku danej epoki, objawiające się pod postacią skrystalizowanych form artystycznych, które nie mogą ulegać żadnym modyfikacjom ze względu na brak duchowego bogactwa twórców. Filozoficznym odpowiednikiem klasycyzmu są dla Mickiewicza działalność sofistów i ich popisowe mowy, tworzone z myślą o uzasadnianiu zaskakujących, przewrotnych opinii.

Grecy bardzo rychło ulegli zepsuciu – twierdził Mickiewicz w wykładzie XII czwartego kursu – przez swą cywilizację materialistyczną i czysto zewnętrzną; z kolei sami zepsuli szybko Rzymian. Był okres,

[108] Ibidem, s. 357.
[109] Ibidem, s. 411.

> kiedy wielkie miasta Grecji i Italii służyły tylko za pole popisu sofistom i komediantom[110].

Z kolei przy okazji omawiania twórczości Trembeckiego podjął Mickiewicz temat związków greckiej sztuki z pierwotną, ludową poezją i archaiczną kulturą umysłową, która trwale sformalizowana w literackich kanonach w pewnym momencie przestała stanowić o żywotności greckiej sztuki.

> To, co podziwiamy u Greków – zwrócił uwagę Mickiewicz w XVI wykładzie drugiego kursu – ten wdzięk i doskonały umiar formy, wynika właśnie z ich niedostatku duchowego. Grecki wdzięk, doskonałość form greckich, to, co zowiemy sztuką klasyczną, poczyna się w dobie upadku Grecji. Kiedy owe tchnienie, które ożywiało jeszcze dawnych poetów, wygasło, zdołano zamknąć – jak się wyrażają znawcy zawodowi – nieskończone w skończonym, co wybornie charakteryzuje sztukę grecką. Nie szukano już niczego ponad ziemię i wówczas osiągnięto doskonałość w tym, co jest ziemską stroną sztuki[111].

Mickiewicz powrócił w ten sposób do swoich pierwotnych fascynacji, zreinterpretował jednak te same fakty w sposób odmienny i nieco przewrotny. To, co pierwotnie uważał za proces wszechstronnego rozwoju ludzkiej natury, w okresie paryskich wykładów oznaczało już wyłącznie degradację naturalnego piękna oraz redukcję pierwiastka nadzmysłowego do prostackiego materializmu.

***

Nie sposób w pracy, podporządkowanej rygorom interpretacji wybranych utworów, wyczerpująco opisać zagadnienia

---

[110] A. Mickiewicz, *Wykład XII*, w: idem, ed. cit., t. 8: *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1998, s. 152.

[111] A. Mickiewicz, *Wykład XVI*, w: idem, ed. cit., t. 8: *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 213-214.

przemian Mickiewiczowskich poglądów na dzieje i sztukę antycznej Grecji, a także na wagę osiemnasto- i dziewiętnastowiecznego hellenizmu. Jerzy Axer podkreśla, że przyczyn przemiany myślenia Mickiewicza na temat losów Grecji należy szukać w kontekście polemiki z filologią klasyczną, przedmiotem jego wileńskich studiów. Ujmowane z takiej perspektywy opinie Mickiewicza jawią się jako konsekwentna, antyrosyjska krucjata, prowadzona w imieniu obrony łacińskiego, zachodniego chrześcijaństwa.

> Zarówno używanie antycznego zwierciadła – twierdzi Axer – w celu zrozumienia współczesności jest u Mickiewicza organiczne i prawdziwe, jak prawdziwe i organiczne są jego związki duchowe z tradycją I Rzeczypospolitej i mentalnością obywateli tego nieistniejącego państwa. Tak powstaje ciąg skojarzeń: Grecja historyczna przeobraża się w Bizancjum, a z tej gleby wyrasta Rosja – cesarstwo prawosławne, zagrażające wszystkiemu, co najcenniejsze w tradycji chrześcijańskiej. Nie mniej autentyczna jest sekwencja: z tradycji rzymskiej, bez względu na jej grzechy i upadki, wyrasta w konsekwencji misja zachodniego Kościoła. *Ergo*, neohelleńska wersja interpretacji kultury europejskiej sprzeczna jest z interesem europejskim. Świadomie bowiem lub nie toruje drogę rozprzestrzenianiu się idei rosyjskiej w głąb Europy[112].

Obraz Grecji w dziewiętnastym wieku służył wielokrotnie do werbalizowania koncepcji estetycznych, politycznych i antropologicznych i jak każdy inny sposób prezentowania opinii podlegał ideologicznemu naciskowi. Tym, co powinno interesować badaczy literatury polskiej, jest z pewnością związek zagadnienia hellenizmu z problematyką dziewiętnastowiecznej roli Rosji i jej niejednoznacznych filiacji z Atenami i Bizancjum. Zwłaszcza w przypadku twórczości Mickiewicza to zagadnienie, niezmiernie skomplikowane i wielopłaszczyznowe, powinno nieustannie skłaniać do badawczej refleksji.

---

[112] J. Axer, *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny…*, s. 33.

4. Klasycyzm jako hipoteza konieczna lektury „greckich" utworów Juliusza Słowackiego

Powiada Tadeusz Sinko w swej książce o hellenizmie Słowackiego, iż:

> Juliusz wszedł do przybytku sztuki w postaci klasycznej, jako skrzydlaty amorek z łukiem i strzałą (na portrecie Rustema z r. 1814). Klasyczny też charakter miały chłopięce zabawy, o których jeszcze w późniejszym wieku wspominał. Raz […] wystawiał Czas czyli Saturna. Kij z kijem związany, jeżeli nie kosę, to cep przewybornie udawał; w rękach trzymał ogromną lalkę i pożerał jej głowę. Kiedy indziej podczas zabawy w wojsko przedstawiał Achillesa w zbroi. Te szczegóły odzwierciedlają atmosferę panującą w domu ojca jego, Euzebiusza[113].

Nie należy oczywiście przesądzać, że dzieciństwo spędzone na zabawach z mitologią mogło popchnąć Słowackiego do określonych wyborów estetycznych w życiu dorosłym, wiadomo jednak, że w późniejszych latach rzeczywiście podejmie dialog z dziedzictwem klasycyzmu, poszukując własnej formuły, która umożliwi mu czerpanie z dorobku starożytnych i twórcze wykorzystanie dzieł literackich antenatów spod klasycznego znaku. W tej wędrówce Hellada zepchnie Romę na dalszy plan – tak precyzuje to zagadnienie Sinko, konstruujący jednoznaczną antynomię: Mickiewicz / łacińskość, Słowacki / hellenizm. Właśnie ze względu na dominującą obecność helleńskości w wyobraźni poetyckiej Słowackiego warto poświęcać uwagę tym utworom, w których w samym centrum uwagi umieścił Grecję.

Podejmując próbę określenia, na czym polega obecność klasycyzmu w *Lambrze. Powstańcu greckim* (1832), *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* (1836-37) i *Agezylauszu* (1844), najtrafniejszą inspirację odnaleźć można w sformułowaniu Ryszarda

[113] T. Sinko, *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Kraków 1909, s. 2.

Przybylskiego, iż klasycyzm „był właściwie wielkim hołdem złożonym niepokojowi poznawczemu”[114]. To szczególne napięcie, wyznaczające granice, poza którymi kończy się wszechwładza rozumu, pozwala spojrzeć na ciemną stronę klasycyzmu, która w dusze jego wielbicieli zaszczepia uczucia kochanków rodem z platońskiej *Uczty*, odczuwających „»coś«, czego nie są w stanie ani wyrazić, ani opisać”[115]. Aby doprecyzować tę formułę, przybliżającą *episteme* klasycyzmu, z myślą o Słowackim, należy dodać, że źródłem tego niepokoju poety stało się w jego twórczości właśnie dziedzictwo Hellady, jej miniona świetność, zrywana w trakcie historycznych katastrof ciągłość kulturowa i zadziwiająco bliskie losom Polski jej dziewiętnastowieczne dzieje. Będzie zatem spoglądał Słowacki na Grecję jak na szczególny przypadek z losów cywilizacji śródziemnomorskiej, koncentrujący w sobie jednak dzieje powszechne i pozwalający niczym w soczewce dostrzec potencjalne zagrożenia czyhające na Europę w przyszłości.

Powstanie *Lambra* i *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* dzieli zaledwie kilka lat, ponieważ jednak oba poematy czerpią z odmiennych wzorców i wiążą się z różnymi inspiracjami, niełatwo wskazać między nimi jakąkolwiek płaszczyznę porównawczą. *Lambro* jest polemicznym głosem wymierzonym w rozmaite apologie indywidualizmu i jednostkowego czynu zbawiającego naród, tymczasem *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* to studium kryzysu romantycznej podmiotowości i języka, które przed rozpadem powstrzymuje jedynie żywioł ironii[116]. Właści-

[114] R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Gdańsk 1996, s. 35. Przytoczona opinia Przybylskiego, mimo swej niewątpliwej kontrowersyjności, stanowi trafne tło dla rozważań poświęconych znaczeniu klasycyzmu dla Słowackiego, który w zastanawiający sposób łączył namysł nad helleńskim ładem i zamiłowaniem do proporcji z historiozoficznym fenomenem katastrof, cyklicznie powracających w dziejach Grecji oraz dionizyjską mocą, ogarniającą umysły akolitów zafascynowanych Helladą.

[115] Ibidem, s. 32.

[116] Michał Kuziak interpretuje poemat jako dowód zmagań Słowackiego

wie tylko klasyczne podłoże obu tekstów pozwala stawiać je w swoim pobliżu, bowiem w swojej interpretacji nie będę się zajmował wątkami greckich dążeń narodowowyzwoleńczych ani znaczeniem pierwiastków orientalnych, które także umożliwiałyby takie porównanie. Klasycyzm tych poematów nie jawi się jednak jako realizacja estetyczno-literackiej doktryny, gdyż w większym stopniu wyraża się w stosunku do tradycji literackiej oraz regresywnej utopii antropologicznej, rzutowanej w heroiczną przeszłość Hellady na fali europejskiego zainteresowania grecką historią i sztuką. *Agezylausz*, późniejszy i reprezentatywny dla twórczości Słowackiego, która nastąpiła po przełomie mistycznym[117], przywołuje inną Grecję, w konsekwencji czego zawarte w nim inspiracje klasyczne uległy przeformułowaniu i zyskały odmieniony kształt.

Lambro

Źródeł wizji greckiego świata z *Lambra* poszukiwać należy w pracach Johanna Joachima Winckelmanna, zawartych zwłaszcza w *Myślach o naśladownictwie greckich dzieł w malarstwie i w rzeźbie*, dziele wypełnionym zachwytem nad doskonałością greckiej sztuki i idealnym kształtem helleńskiej przeszłości:

> Ogólną główną cechą greckich arcydzieł jest w końcu szlachetna prostota i spokojna wielkość, zarówno w postawie, jak i w wyrazie. Tak jak głębina morska zawsze jest spokojna, choćby powierzch-

---

z romantyczną podmiotowością. Zob. M. Kuziak, *O »Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu« Juliusza Słowackiego. Próba lektury (po)nowoczesnej*, w: *Dziedzictwo Odyseusza*, red. M. Cieśla-Korytowska, O. Płaszczewska, Kraków 2007, s. 225-242.

[117] „W *Agezylauszu* – zdaniem M. Saganiak – znajdujemy wszystkie typowe dla okresu mistycznego środki obrazowania i właściwą temu okresowi symbolikę, choć poeta nadaje swojej tragedii koloryt antyczny" (M. Saganiak, *Mistyka i wyobraźnia. Słowackiego romantyczna teoria poezji*, Warszawa 2000, s. 196).

nia wód szalała, tak i wyraz w posągach Greków wykazuje, mimo wszystkich namiętności, wielką i spokojną duszę[118].

W centrum zainteresowania Winckelmanna znalazła się hellenistyczna rzeźba przedstawiająca Laokoona, trojańskiego kapłana ukaranego śmiercią razem ze swoimi synami Antifasem i Tymbrajosem za doradzanie mieszkańcom Troi ostrożności we wprowadzaniu w obręb miejskich murów konia, pozostawionego przez Greków jako rzekomy dar dla przebłagania Ateny. W przedstawieniu śmierci mitologicznego Laokoona dostrzegł Winckelmann zasadę organizującą świat greckiej sztuki, skupionej na ignorowaniu ulotnych namiętności i obrazowaniu nieprzemijających walorów ludzkiego ducha:

Im spokojniejszy jest układ ciała, tym bardziej sposobny on jest do ukazywania prawdziwego charakteru duszy: we wszystkich pozach, które zbyt odbiegają od postawy spokoju, dusza nie znajduje się w stanie, który jest jej najwłaściwszy, lecz w stanie będącym następstwem zadanego jej gwałtu i przymusu. Łatwiejsza do poznania i lepiej scharakteryzowana jest dusza znajdująca się pod wpływem gwałtownych namiętności; ale wielka i szlachetna jest ona w postawie harmonijnej, w postawie spokoju[119].

Grecka sztuka nie mogłaby jednak zaistnieć bez sprzyjających okoliczności, a zwłaszcza bez odpowiedniego klimatu, kształtującego łagodną naturę mieszkańców Grecji i ich zamiłowanie do piękna oraz bez wolności, która z kolei wyzwoliła potrzebę szlachetnej rywalizacji, przejawiającej się – co Winckelmann wyraźnie podkreśla – na polu działalności artystycznej i we współzawodnictwie w trakcie igrzysk.

Słowacki w *Lambrze* zaobserwowaną przez Winckelmanna zasadą („szlachetnej prostoty i spokojnej wielkości") obejmuje wszyst-

---

[118] J.J. Winckelmann, *Myśli o naśladownictwie greckich dzieł w malarstwie i rzeźbie*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyboru dokonali: T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 492-493.

[119] Ibidem, s. 493-494.

kie postaci poematu, całą Helladę czyniąc cmentarzyskiem, wypełnionym ludzkimi i marmurowymi pomnikami cierpienia:

Na górach kolumn potrzaskane głowy;
Nad nimi wiecznie kwitnie laur różowy,
Pomarańczowe drzewa wiecznie kwitną
I śniegiem kwiatów zasypują gruzy.
A ludzie – cierpią, że umrzeć nie śmieli;
Twarz ich boleści rysem naznaczona.
Gdyby tu błysnął dawny wzrok Meduzy,
Gdyby ci ludzie, jak są, skamienieli,
Ileż by nowych posągów przybyło,
Łamanych wiecznym bolem Laokona[120].

W ukształtowaniu świata *Lambra* na wzór antyczny tkwi jednak nieusuwalna sprzeczność, wynikająca ze zderzenia bezczasowego ideału szlachetnego piękna, ukazanego w bezruchu cierpienia[121], z koniecznością wpisania wydarzeń z utworu w bieg historii, co sprawia, że poemat Słowackiego wypełniają postaci jakby rodem z teatru marionetek, zastygające w wyniosłej pozie pogardy dla dręczycieli narodu i całkowicie spętane doskonałą martwotą swych kształtów. W rozmowie Lambra z Idą oboje zostają zaprezentowani jako grobowe pomniki, skrywające prochy ojczyzny. Korsarz rozkazuje kochance odczytywać ze swego czoła nagrobne napisy, podczas gdy ona kamienieje, niczym żona Lota, zapatrzona w przeszłość:

A gdy ten uśmiech gasiła zgryzota,
Gdy obumierał zadumaniem senny,
Podobną była do niewiasty Lota,
W chwili gdy tonie ostatnim uśmiechem
W nieodgadnioną boleść, w sen kamienny,

---

[120] J. Słowacki, *Lambro*, w: idem, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 2: *Poematy*, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1959, s. 161-162.

[121] Por. Z. Przychodniak, *Śpiew Orfeusza. Od »Lambra« do »Kordiana«*, w: *Słowacki współczesnych i potomnych. W 150 rocznicę śmierci Poety*, red. J. Borowczyk, Z. Przychodniak, Poznań 2000, s. 59-60.

I jeszcze słucha w przeszłość odwrócona…
I tak posągów brała kształt nieżywy,
Tak opuściła bezwładnie ramiona,
Że z ramion szata płynąca do ziemi
Jakby w kamienne łamała się spływy[122].

Z kolei wówczas, gdy Lambro przeżywa swój narkotyczny sen, cienie bohaterów z przeszłości przeplatają się i mieszają z duchami kolumn. W tym wczesnym poemacie nie ma różnicy między posępnymi ruinami, rozsianymi wśród greckiego krajobrazu, a ludźmi, zamieniającymi się w kamień z rozpaczy. Nawet Anioł Zemsty, kolejna postać z mrocznych wizji Lambra, przybiera kształt marmurowego pomnika, rozgniatającego znienawidzonych wrogów mocą swego posągowego wcielenia.

Dynamikę przemian w *Lambrze* hamuje podporządkowanie życia ideałowi antropologicznemu, który przeniesiony w czasy upadku Grecji i skarlenia narodu okazał się trwającym marazmem, zaś nadmiar grobowców, przypominających o heroicznej historii tej krainy, zagarnął egzystencję i przymusił życie, by do minimum ograniczyło wszelkie swoje przejawy. W gruncie rzeczy można uznać *Lambra* za sprzeciw wobec zacierania granicy między sferą sztuki i rzeczywistości, jak również jako wyraz buntu wobec biernego wzorowania się na klasycznych wzorcach, rzekomo zaczerpniętych z antyku. Hellada stała się w poemacie o powstańcu greckim wcieleniem idei melancholii i straty po sobie samej, pozbawionej pamięci i zastygającej ze spojrzeniem utkwionym w mrokach przeszłości.

Tragicznego rozdarcia uniknął wyłącznie Ryga, męczeński wojownik zamordowany przez Turków, który nie spoczął w „marmurowych lochach”[123] i nie uległ przeistoczeniu w estetyzujący ideał doskonałej duszy, takiej, co nie okazuje wzburzenia, cierpienia i lęku, stając się niewzruszonym posągiem na grobie ojczyzny. Ten los został zarezerwowany dla Lambra, podejmującego rozpaczliwe

[122] J. Słowacki, *Lambro*, w: idem, ed. cit., s. 172.
[123] Ibidem, s. 180.

próby, by wyrwać się z narzuconego obowiązku skamienienia przy narodowym ołtarzu. Zmagania Lambra to swoista psychomachia, zagłuszany narkotycznym snem konflikt pomiędzy frenetyczną nienawiścią do wrogów, której daleko do klasycznych wzorców, a pragnieniem pośmiertnego wytchnienia, co podkreślają opisy fizjonomii korsarza. W tym fragmencie winckelmannowski ład oznacza unicestwienie jednostkowych pragnień, kres indywiduum:

> Twarz jego jakby z kruszcu łamała się twardo,
> Malowana na przemian śmiechem, bolem, wzgardą;
> A potem się w bezwładną spokojność przybrała;
> Jeśli twarz może skonać, twarz Lambra skonała[124].

Nie przysługuje mu nawet zbawczy błękit niebios i „czara morza"[125], która przyjęła prochy Rygi niczym spełnioną ofiarę całopalną. Ciało Lambra tonie w morzu jak głaz, znika człowiek o dwoistej naturze, rozrywany namiętnościami i złowrogą pamięcią o popełnionych zbrodniach. Pozostaje wyłącznie legenda o korsarzu, zaklętym w martwe kształty[126].

Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu

Gdyby podjąć próbę lapidarnego podsumowania *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* Słowackiego jako opowieści o jego literackich inspiracjach, trzeba by stwierdzić, iż była to wyprawa, w której nie towarzyszyli mu wielcy romantyczni poprzednicy (a jeśli już, to zaledwie epizodycznie, jak Lamartine

---

[124] Ibidem, s. 183.

[125] Ibidem, s. 180.

[126] O historycznym Lambrze i jego literackiej legendzie, zapoczątkowanej przez Byrona w *Narzeczonej z Abydos* (*The Bride of Abydos*) zob. M. Mikuła, *Grecki i polski »Korsarz«. »Lambro« Juliusza Słowackiego i »Lambros« Dionizjosa Solomosa*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 227-229.

i Byron), w centrum uwagi zostali bowiem umieszczeni poeci związani z tradycjami klasycznymi, o których Słowacki wspomniał w momencie zbliżania się do Parnasu:

O romantyczna muzo, na kolana!
Bo ja ukłony mam tu dla tej góry
Od lipy wonnej klasycznego Jana
I od śpiewaka dzieci i tonsury,
I od śpiewaka Potockich ogrojca,
I cichy... łzawy pokłon mego ojca[127].

Oprócz uwzględnienia Kochanowskiego, Trembeckiego i Euzebiusza Słowackiego na tym samym Parnasie dostrzegł Juliusz Słowacki miejsce także dla Felińskiego, ironicznie podsumowując normatywny charakter jego opinii o „konstruowaniu" poetyckiego gmachu, przekonań zdominowanych poszukiwaniem ładu, proporcjonalności i harmonii:

Tak chciał Feliński: wiersz skomponuj drugi,
A potem pierwszy dosztukowuj zgrabnie,
A będą mocne – i łańcuch się długi
Nie przerwie nigdzie, nigdzie nie osłabnie;
Na takim niańki uwiązani pasie
Chodzą dawniejsi wieszcze po Parnasie...[128]

Tego sztucznego porządku, któremu odmówił Słowacki miejsca w poezji, nie pozbawił bynajmniej ważnej roli egzystencjalnej, poszukując fundamentów, które dla zbłąkanego człowieka mogłyby stać się oparciem. Zanegowaniu normatywnej poetyki klasycystycznej towarzyszy bowiem refleksja nad stałością zjawisk, niezmiennością i przewidywalnością pewnych form życia. Takich, które umożliwiają doświadczenie swoistego „rytmu" istnienia i odgrywają kluczową rolę w rozstrzyganiu zagadnień

[127] J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, w: idem, ed. cit., t. 4: *Poematy*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1959, s. 80-81.
[128] Ibidem, s. 47.

o charakterze ludzkiej natury. Stałość, której poszukuje poeta, możliwa jest do odnalezienia w cyklu przemian natury, a dokładniej rzec biorąc w pewności umysłu, iż jest w stanie wychwytywać analogie, podziwiając w ten sposób swoiście wyabstrahowany, naturalny „rdzeń" świata, skryty pod płynnością zjawisk:

Niebo na wschodzie okrywa purpura,
Potem ją skrawa zastępuje białość,
A róż odcięty jako lekka chmura
Płynie w błękity… O, klasyczna stałość!
Nieraz widziałem przez ten obłok cienki
Łono sypiącej różami jutrzenki[129].

Sposób dobrania kolorów odgrywa w poemacie istotną rolę, bowiem Słowacki przy ich użyciu funduje opozycje, przeciwstawiając sobie bierność i trwanie, zamarcie w bezruchu i ład oparty na cyklicznym samoodtwarzaniu świata. „[K]lasyczna stałość" to w tym przypadku dostrzegalna harmonia bytów, tworząca ramy dla fortunnego istnienia tych, którzy potrafią ją dostrzec. Srebrne morze i róż nieba świadczą o rzeczywistości dotkniętej chorobą, uniemożliwiającą transfigurację, która prowadzi do unieruchomienia odwiecznego porządku. Błękit, który spowija horyzont i nasyca krajobraz, przywołuje heroiczną sferę greckich doświadczeń. Dostrzegający go poeta pragnie spoglądać na świat z perspektywy historycznych postaci, których dzieła stanowiły o wielkości tej ziemi.

Warto podkreślić odmienność projektu wpisanego w *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, któremu patronować mogli wyłącznie poeci spod lauru klasycznego, a który dotyczył próby dostrzeżenia ciągłości kultury greckiej i uratowania pamięci o możliwości trwania, wyłączonego z chaosu i proteuszowej mnogości wcieleń romantyzmu. Paradoksalnie jednak, ciągłość istnienia Grecji

---

[129] Ibidem, s. 32.

postrzegał Słowacki w sposób wykluczający naiwną idylliczność i utopijną harmonię, gdyż – jak twierdzi Maria Kalinowska – „Słowackiego fascynuje Grecja heroiczna, surowa, pierwotna. Niesielankowa. Grecja walk i wojen zarówno historycznych, jak i mitycznych”[130]. A na dodatek Grecja, która hańbę Cheronei zmyła dzięki heroicznemu odrodzeniu w walce narodowowyzwoleńczej.

W poemacie zmianie uległ sposób waloryzowania grobów w przestrzeni kulturowej, stają się one bowiem nosicielami życia, potencjalnymi źródłami inicjującymi przemiany historyczne[131]. „W poemacie Słowackiego – jak twierdzi Kwiryna Ziemba – to właśnie groby są depozytariuszami wartości duchowych. Im bardziej puste, tym bardziej zobowiązujące”[132]. Grobowce przyciągają Słowackiego, stanowią bowiem miejsca kumulujące pamięć, która odpowiada za jakość zbiorowej duszy danej społeczności. Tak, jak w przypadku grobu Wergiliusza. Neapol z pierwszej pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* zastyga pod wpływem wszechogarniającego spojrzenia, którym poeta znajdujący się przy grobowcu Wergilego próbuje unieruchomić miasto. Perspektywa historyczna ukazuje Neapol w okowach kontrrewolucji. Słowacki przywołuje śmierć Francesco Caracciolego, powieszonego na rei okrętu admirała Nelsona, która zakończyła wpływy pronapoleońskich republikanów w tzw. Republice Partenopejskiej i przywróciła do władzy Burbonów[133]. Niewielka wzmianka o wybuchającym „wulkanie prawym”, który przyniósł Neapolowi konstytucję pozwala przypuszczać, że Słowacki nawiązał także

---

[130] M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 68.

[131] Zob. M. Kalinowska, *Kilka słów o posągowej piękności marmurowej w poezji Słowackiego*, w: *Lustra historii. Rozprawy i eseje ofiarowane Profesor Marii Żmigrodzkiej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Warszawa 1998, s. 111.

[132] K. Ziemba, *Wyobraźnia i biografia. Młody Słowacki i ciągi dalsze*, Gdańsk 2006, s. 193.

[133] Zob. J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1999, s. 323-325.

do kolejnego zrywu, zainicjowanego przez karbonariuszy i stłumionego brutalnie przez Austriaków w marcu 1821 r. W sferze politycznej Neapol został ukazany jako trwający w marazmie niespełnionych nadziei i świadomości wpływu, jaki na losy tego państwa mogły wywierać europejskie mocarstwa[134].

Mitologiczny, literacki, antyczny i współczesny Neapol spotykają się w soczewce ironicznego spojrzenia, które niweluje powierzchowne przejawy miejskiej egzystencji, by doszukiwać się istoty neapolitańskiej natury:

O Neapolu! gdzie jest twoja dusza?
Bo duszą twoją nie jest ruch i życie;
Patrzę na Ciebie z grobu Wirgiliusza,
A ty na niebie i na fal błękicie
Tak roztopiony w zorzy malowidła
Jak upuszczona na brzeg bańka z mydła...

O Neapolu! wieczorne wyziewy
Twym są rumieńcem, twe dymy są tęczą,
Harmonizujesz się tak jako spiewy
Z ciszą powietrza, twe dzwony nie jęczą,
A twój domami okryty pagórek
Ma białość lekkich na błękicie chmurek[135].

Życie w Neapolu – jak twierdził Muratow – „płynęło tu zawsze jak bystra rzeka, na której brzegach dzieje nie pozostawiły osadu”[136]. Opuszczający miasto Słowacki dostrzega tę pozorną zmienność, podniesioną do rangi reguły, która porządkuje funkcjonowanie miasta. Dojmujące brzemię historii nie zahamowało jego rozwoju, wręcz przeciwnie, Neapol wbrew niesprzyjającym czynnikom zewnętrznym kontynuuje pośpieszny, na swój sposób nowoczesny żywot. Nie sposób zgodzić się

134 Ibidem, s. 350-351.
135 J. Słowacki, op. cit., s. 11.
136 P. Muratow, *Obrazy Włoch*, t. 2, tłum., przypisami i posłowiem opatrzył P. Hertz, Warszawa 1988, s. 33.

z opinią Leszka Libery, twierdzącego, iż „[r]zeczywistość cywilizacji przemysłowej profanuje tu historię”[137]. Ten aspekt pozornej obojętności na historyczne meandry w istotowy sposób przynależy do neapolitańskiej natury, odpornej na dziejowe fluktuacje i przywiązanej do własnej odrębności. Gdyby nie ta silna więź, Neapol nie zniósłby tych wszystkich historycznych zmian, kiedy zajmowany był kolejno przez Greków, Samnitów, Rzymian, Bizantyjczyków, Normanów, Hiszpanów, Austriaków, Francuzów i na samym końcu także Włochów.

Neapolitańskie doświadczenia temperują wszelkie przejawy uniwersalistycznej optyki, która historię danego miejsca pragnęłaby unieruchomić w trybach linearnego postępu. Słowacki w przekorny sposób podkreśla specyficzną mentalność mieszkańców Neapolu, wśród których przywiązanie do aktualnego stanu rzeczy można zauważyć w podobnym stopniu u żebraków, jak również u modnej, arystokratycznej młodzieży. Historyczność Neapolu – jako świadomość kolejnych cywilizacyjnych wpływów, które kształtowały jego skomplikowane losy – nie istnieje. Istotne jest wyłącznie cykliczne trwanie, związane z pomyślnością wróżb i wstrzymującym oddech miastem, które oczekuje na kolejny cud św. Januarego.

W zakończeniu pierwszej pieśni ironiczny wojażer składa obietnicę, że rozpocznie utwór w stylu *Odysei* lub *Argonautyki.* Opuszczając Europę wraz ze skomplikowanym światem jej historii, Słowacki zdaje się obiecywać podróż poza granice rzeczywistości, sugeruje, że możliwa jest radykalna przemiana człowieka, który powinien poszukiwać autentycznego heroizmu w dawnej Grecji. Jest to wszakże mistyfikacja, heroiczne czyny dawnych Greków nie wyzwolą już więcej epopeicznej mocy, tkwiącej w literaturze. Wciąż jednak są w stanie pobudzić kolejne heroiczne czyny. Pod tym względem Grecja stanowi dla Słowackiego przestrzeń alternatywnej, europej-

---

[137] L. Libera, *Juliusza Słowackiego »Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu«*, Poznań 1993, s. 26-27.

skiej historii, takiej, która opiera się na nieustannym wzywaniu do działania. Dzięki przeciwstawieniu świata samoodtwarzających się, włoskich katastrof dziejom Grecji, poddanych logice jednorazowego upadku i odrodzenia, Słowacki zmienia znaczenie tradycyjnych i opozycyjnych modeli czasowości. To Europa okazuje się domeną czasu cyklicznego, spirali dziejów, w której kolejne rewolucje znaczą powroty do *status quo*. Dla Grecji wyznaczył poeta rolę ojczyzny linearnego ładu, który pozwolił ze śmierci dawnej Hellady wywieść wniosek o konieczności narodzin nowego państwa.

To właśnie neapolitańskie refleksje zrodzone przy grobie Wergiliusza, tej „garsteczk[i] prochów / Leżąc[ej] zawsze pod laurem klasycznym”[138] każą Słowackiemu porzucić wiarę w możliwość napisania epopei na miarę antyczną. Podobny gest rezygnacji ma miejsce w trakcie wizyty w grobowcu Agamemnona, gdzie pękająca struna z harfy Homera (czyli słoneczny promień) pozbawia go złudzeń o istnieniu szansy na tworzenie poezji heroicznej[139], opartej na tragicznych doświadczeniach z polskiej historii. Jak twierdzi Krzysztof Trybuś: „[t]rudno o bardziej przejmujące w literaturze romantycznej świadectwo fiaska marzeń o epopei”[140], niż fragment pieśni ósmej:

Nad drzwiami grobu, na granitu zrębie
Wyrasta dąbek w trójkącie z kamieni;
Posadziły go wróble lub gołębie
I listkami się czarnymi zieleni,
I słońca w ciemny grobowiec nie puszcza;
Zerwałem jeden liść z czarnego kuszcza;

Nie bronił mi go żaden duch ni mara,
Ani w gałązkach jęknęło widziadło,
Tylko się słońcu stała większa szpara

[138] J. Słowacki, op. cit., s. 14.

[139] Por. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982, s. 28-30.

[140] K. Trybuś, *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, s. 28.

I wbiegło złote, i do nóg mi padło.
Zrazu myślałem, że ten, co się wdziera,
Blask – była struna to z harfy Homera;

I wyciągnąłem rękę na ciemności,
By ją ułowić i napiąć, i drzącą
Przymusić do łez i śpiewu, i złości
Nad wielkim niczym grobów i milczącą
Garstką popiołów – ale w moim ręku
Ta struna drgnęła i pękła bez jęku[141].

W poemacie grobowce nieustannie przyciągają uwagę Słowackiego. Przecież to właśnie „w marmurowych kształtach piękn[ej] dusz[y]"[142] Leonidasa będzie upatrywał możliwości przemiany losów ojczyzny, w rozsadzaniu grobowców, które niczym punkty orientacyjne przyczyniają się do diagnozowania problemów i przeistaczania rzeczywistości, bowiem to wokół nich są osnuwane opowieści, dotyczące bohaterskich dziejów. Wyzwolenie rodzi się dzięki głosom, płynącym z przeszłości, takim, które krystalizując się w rewolucyjnej poezji wpływają na dusze współczesnych i wywołują potrzebę czynu. W przypadku Grecji odrodzenie zainicjowane zostało na polach Cheronei, co przywodzi na myśl Słowackiemu czytaną w dzieciństwie książkę o greckim powstaniu[143]:

Pierś lwa rosnące roztrzaskały dusze!
I dzisiaj leży na samotnym polu
Jak wielkim prochem rozsadzone kusze,
A głowa pełna przedwiecznego bolu
Padła na ziemię – zda się, że spoczywa,
Wydaną duszą smutna i straszliwa[144].

[141] J. Słowacki, op. cit., s. 75-76.
[142] Ibidem, s. 77.
[143] O domysłach na temat tej książki, przeczytanej przez Słowackiego zob. J. Zieliński, *SzatAnioł. Powikłane życie Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2000, s. 44-48.
[144] J. Słowacki, op. cit., s. 38.

Słowacki, obserwując Helladę w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, dostrzega ciągłość trwania i niezmienność świata, ukrytą w pozornej gmatwaninie zdarzeń i zjawisk. Mieszkańcy tej ziemi nie wyrzekli się cech swoich przodków, natomiast dzięki heroicznej postawie odzyskali suwerenne, choć uwikłane w dyplomatyczne intrygi, państwo. Co ważniejsze jednak, po latach wojennego chaosu nastała epoka spokoju i swoistego zamarcia dziejów, tak jakby statyczny ład nieodwołalnie powiązany był z losem Hellenów. Grecja popowstaniowa okazała się krainą, którą konsekwentnie omijają gwałtowne wiatry historii, a jej niedawni bohaterowie, jak Solomos i Kanaris, w swych uroczych domkach kontemplują chwiejną stabilizację:

Szczęśliwy! zastał swój ogród i drzewa,
Swoją kanapę i okno na morze,
Swój miły stolik, gdzie pisze i ziewa,
Swoje gazami oskrzydlone łoże;
Może dziś będzie cieszył się lub szlochał
Patrząc na domek, gdzie kocha lub kochał[145].

Kto wie, czy podobnie nie wyglądała pogodna starość Menelaosa u boku Heleny, gdy wystygły gruzy Troi. Słowacki, którego plany o własnym domu z ogródkiem nigdy nie zostały zrealizowane[146], także przeżył epizod poety w czasach rewolucji, za którym powinny podążyć tłumy. Ta chwila to, rzecz jasna, jego działalność w czasie powstania listopadowego. I może z tego względu za towarzyszy w podróży na wschód obrał sobie klasyków, depozytariuszy tradycji, zasłuchanych w grobowe głosy.

---

[145] Ibidem, s. 30.

[146] Rozmaite wzorce biograficzne w twórczości Słowackiego interpretuje K. Ziemba (op. cit., s. 136-163).

Agezylausz

Swojej niechęci do greckiego świata estetycznego ideału Słowacki dał wyraz w wierszu *Wiesz, Panie, iżem zbiegał świat szeroki*, który stanowi swoiste zestawienie wrażeń z pobytu na greckiej ziemi z doświadczeniem, płynącym z kontemplowania dzieł sztuki helleńskiej:

Więc i tam, Panie! pod tymi niebiosy
Turkusowymi, kiedym słuchał blady,
Leciały do mnie różne prawdy głosy,
Jak echa od harf umarłej Hellady.

A jednak smętny odszedłem od echa
Partenońskiego, gdzie marmur różany
I gładki – wiecznie z nieba się uśmiecha,
Jak Wenus w srebrne wracająca piany[147].

Grecka sztuka nie odkrywa żadnych tajemnic, gdy jest podglądana, nie sprzyja także kontemplowaniu dzieła Stworzenia. Odsłania jedynie wieczny ideał łagodności i umiaru, swoistą „lekkość bytu", która przytępia mroczny wymiar ludzkiego losu, zakorzenionego w śmiertelności. Jednak wówczas, gdy poeta podejmuje próbę wsłuchania się w helleński głos, płynący z minionych epok, odkrywa ślad brzmienia, przenoszący go bezpośrednio w świat dawnych herosów, uwikłanych w egzystencjalne konflikty. Tym brzmieniem, które pilnie studiuje Słowacki, jest głos greckiej tragedii, a w szczególności antycznego chóru, pojawiający się w *Agezylauszu*:

Niby dziewczęta nasze na wybitym toku
Zmiatały w czarne kopce rodzynek granaty;
Kilka kolumn korynckich w przesrebrnym obłoku

---

[147] J. Słowacki, *Wiesz, Panie, iżem zbiegał świat szeroki...*, w: idem, ed. cit., t. 1: *Liryki i inne wiersze*, oprac. oraz wstęp napisał J. Krzyżanowski, Wrocław 1959, s. 130.

Morskiej pary, w kamiennie rozwiniętych kwiaty
Świadczyło o Dyjanny srebrzystej uczczeniu,
Choć czyste bóstwo – serce me było w płomieniu.

Nie wiem… ale w tych miejscach był wdzięk niewidzialny,
Który na ustach moich ciągłą pieśń zaczynał,
Jak gdybym ja był jeden głos dawniej choralny,
Który o wielu dźwiękach już pozapominał
I z wielą się głosami bratnimi rozłączył,
A teraz jak samotny przyszedł, – aby skończył…[148]

Głos chóru zbiega się w jedno z doświadczeniami samego poety z wizyty w Koryncie, opisanej w dziewiątej, ostatniej pieśni *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*:

Wszedłem… w świątyni dwie młode Greczynki
Miotłami z ziemi zmiatały na kopce –
Czarne od prochu korynckie rodzynki,
A na kolumnach ściętych mali chłopce,
Pasterze… w dudki z trzcin wycięte grali,
Kilka baranów sennych i tam dalej…[149]

Losem zapisanym dziewiętnastowiecznemu poecie przyglądającemu się ruinom helleńskiej cywilizacji jest podejmowanie opowieści, zainicjowanej przez antyczny chór, którą należy wkomponować w trudną współczesność, głuchą na wszelkie rudymentarne podstawy wiedzy o człowieku, czerpanej z mitów i historii starożytnej Grecji. Ten zapomniany głos przywołuje wspomnienie o świetności greckiego świata, o jego kulturowej jedności i płynącej stąd sile. W ten sposób poeta wykorzystał znaczenie mitu spartańskiego w kulturze nowożytnej, który – jak pisze Maria Kalinowska – opierał się w zasadniczej mierze na podziwie dla spartańskiej dzielności, waleczności oraz na

[148] J. Słowacki, *Agezylausz*, w: idem, ed. cit., t. 10: *Dramaty*, oprac. Z. Libera, Wrocław 1959, s. 187.
[149] J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, w: idem, ed. cit., s. 82-83.

przekonaniu o konieczności poświęcania jednostki wówczas, gdy wymaga tego dobro całej *polis*. Sparta uchodziła także za wzór silnego państwa, stworzonego przez jednego prawodawcę (Likurga), który nakazał, by wszystkich obywateli poddawać procesowi rygorystycznego, wręcz żołnierskiego wychowania[150]. Przemawiający chór przywołuje jednak Spartę mniej znaną, będącą miejscem rozwoju poezji chóralnej Alkmana, a niezwykła rola przypisana w dramacie kobietom stanowi odwołanie do motywu Spartanki, która od wieków współrządziła państwem.

Słowacki wykorzystał postać króla Agisa, aby stworzyć wrażenie jedności doświadczeń młodego reformatora ze Sparty z dążeniami Polaków, usiłujących zrozumieć rolę, jaką mają do odegrania w dziejach. Zadanie, które wyznaczył sobie Agis, po trzykroć miało charakter odnowienia helleńskiego świata. Służyło samej Sparcie, która po latach upokarzających klęsk pragnęła ponownie przewodniczyć w greckim świecie i miało na celu przezwyciężenie marazmu, panującego w znękanej społeczności. Strząśnięcie długów mogło przywrócić jej mieszkańcom (oczywiście tylko tym uprzywilejowanym) pierwotne poczucie przynależności do *polis*, gdy głos każdego z nich znaczył tyle samo i każdy posiadał podobny majątek. Ponownie mieli stać się *homoioi*, równymi. Choć dla Agisa miał to być zapewne dopiero początek reform, nie kres, celem było odmienienie spartańskich serc i umysłów:

> Widzisz, trzeba poprawić spartańską naturę,
> Z gruntu wziąć serce ludu i odmienić w ręku –
> Jako jaje kamienne w orła i wypuścić,
> Skoro uczujesz, że się w dłoni przemieniło...[151]

---

[150] Zob. M. Kalinowska, *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji*, Toruń 2003, s. 131-132.

[151] J. Słowacki, *Agezylausz*, w: idem, ed. cit., s. 160.

W wymiarze szerszym pojawienie się Agisa stanowiło przełom dla Greków, stwarzając szansę reintegracji helleńskiego ducha, który objawił się pod postacią młodzieńca, uosabiającego wszystkie cechy prawdziwego Spartanina, wiernego obywatela-hoplity i miłośnika (w sensie platońskim) wolności. Ten wizerunek przed wiekami uprawomocnił Likurg. Młody król bezpośrednio przyznaje się do jego inspiracji, nawet przed sądem zarzuci stronniczym zwycięzcom, że wydając na niego wyrok fałszują reguły, ustanowione przez mitycznego mędrca:

Co płacę głową, wszystko wyszło z mojej głowy –
A coś też Likurg prawnik mi podszepnął stary,
Ale go nie pójdziecie szukać między mary,
A on też tu nie przyjdzie przed sąd z dobrej woli[152].

W trakcie wyprawy Agisa ożywa – co prawda na krótko – duch Leonidasa, króla z Lakonii, który opuszcza bezpieczną ojczyznę, by walczyć w imieniu całej Grecji. Te idealistyczne założenia Agisa zderzają się jednak z okrutną rzeczywistością, zdradą Agezylausza niszczącego dzieło reform w kraju oraz Aratusa, który pozwolił na zawarcie nietrwałego pokoju i odesłał Agisa do Sparty.

W przestrzeni sztuki tragicznej pojawienie się spartańskiego wodza w pobliżu Parnasu wyzwala pamięć chóru dostrzegającego zerwanie łańcucha tradycji. Nie przez przypadek chór odzyskuje pamięć w momencie, gdy Agis zdąża na odsiecz wojskom Związku Achajskiego. Jest to bowiem chwila przezwyciężenia partykularyzmu i podjęcie wyzwania o charakterze ogólnogreckim, przemilczmy, że wymierzonego w innych Greków, a zatem z góry skazanego na klęskę niespełnienia. U stóp Olimpu z rąk Muz otrzymał Hezjod dar poezji umożliwiający głoszenie praw

[152] Ibidem, s. 223.

i zwyczajów, które obowiązują w całej wspólnocie[153]. U stóp Parnasu pogłos tego zdarzenia jest zauważalny w słowach chóru. Przez chwilę, zapewne już ostatnią, na greckiej ziemi daje się odczuć obecność ducha, wzywającego do podjęcia i przeformułowania dorobku minionych epok, do zmierzenia się z wyzwaniem nieciągłości kulturowej i kryzysu greckiej tożsamości.

Śmierć Agisa, zanurzonego w świecie dawnych wartości, prowadzi jednak do pojawienia się odmiennego pierwiastka, który w wyobraźni Słowackiego trwale połączy się z grecką historią. Dla dziejów Polski, postrzeganych przez pryzmat chrześcijańskiego misterium, wielkiej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania, odniesień będzie poszukiwał Słowacki właśnie w greckich dziejach[154]. Postać heroicznego króla została nasycona cechami słowiańskiego rycerza, ginącego za wiarę, a w tej sytuacji antycypującego mękę Chrystusa, która dopiero ma nastąpić. Sparta, gnębiona samowolą i egoizmem możnowładców, zostaje ukazana jako pierwowzór targanej problemami Rzeczypospolitej. Jest to wizja symbolicznego królestwa, które dzięki takim ofiarom, jak męka Agisa, bezinteresowna i dokonana w imię wierności tradycji, będzie mogło się skutecznie odrodzić. I nie przeszkodzi temu fakt, że nawet sam Agis pozostaje nieświadomy kierunku zainicjowanych przemian. Pośrednikiem między tymi opowieściami jest chór, który wyrzekając się pogańskiego pochodzenia, umożliwia zbliżenie odległych światów Grecji i chrześcijaństwa, ukazywanych w świetle idei postępu słowiańskiego ducha przez dzieje. Głos chóru podejmuje sam poeta, co umożliwia mu wprowadzenie perspektywy wieczności w obręb wydarzeń. Tragedia o zastępowaniu pierwotnych form przez ich coraz doskonalsze wcielenia staje się tym samym uwieńczeniem helleńskich poszukiwań i pasji Słowackiego.

---

[153] Zob. E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przekład i wstęp P. Majewski, Warszawa 2007, s. 95-146.

[154] O związkach antycznego chóru z chrześcijańskim misterium w *Agezylauszu* zob. M. Kalinowska, op. cit., s. 180-198.

***

Tych kilka uwag z pewnością nie pozwoli wysnuć wniosków natury ogólniejszej, precyzyjnie ogarniających sferę powiązań między klasycznością i hellenizmem w twórczości Słowackiego. Można jednak pokusić się, jak sądzę, o sformułowanie przynajmniej kilku cząstkowych twierdzeń. Klasycyzm jako nawiązywanie do antyku i twórcze korzystanie z dorobku poetów minionych epok towarzyszy wizji Hellady uwikłanej w historię i pozbawionej pierwiastka duchowego, gdzie życie toczy się z mozołem wśród ruin. Dotyczy jednak także krainy, gdzie autentyczny heroizm sprzed wielu wieków pomógł odrodzić się poczuciu dumy z bycia Grekiem, przyczynił się do wygnania najeźdźców i pod tym względem stanowi ona dla Słowackiego niedościgniony ideał. Taka Grecja pojawia się w *Lambrze* i *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Słowacki podkreśla jednak, że istnieje przepaść pomiędzy literackimi, podróżniczymi i filozoficznymi prezentacjami Grecji (Winckelmanna, Lamartine'a, Byrona, zapewne także Chateaubrianda i Hegla) a jej rzeczywistym funkcjonowaniem w trudnej rzeczywistości. W równym bowiem stopniu klasycyzm i romantyzm zawłaszczyły Grecję na swoje potrzeby, czyniąc z niej element kłótliwej debaty na polu estetyki i literatury. Słowacki stara się spoglądać spoza ideologicznych obwarowań, w czym skutecznie pomaga mu ironiczny dystans i postawa sceptyka. Cechuje go także zdecydowany sprzeciw wobec utopijnego generowania obrazu greckiej przeszłości wypełnionej resentymentami, które wywołała niechęć do epoki nowożytnej. Regresywna utopia antropologiczna, opisująca harmonijne współegzystowanie ludzi i bogów, kreująca wolność jako fundamentalną zasadę funkcjonowania *polis* oraz wskazująca na łagodny i szlachetny charakter ówczesnego człowieka, rozmiłowanego w sztuce, stanowiła tak naprawdę efekt rozczarowania współczesnością, dla której re-

medium poszukiwano w kolejnej wersji mitu o „złotym wieku” ludzkości. Słowacki, w sposób podobny do Mickiewiczowskiej krytyki zwrotu antyłacińskiego w kulturze (Herder, Wolf, Goethe, Byron) z wykładów lozańskich, przeciwstawia się tym, którzy chcą „cofnąć ludzkość ku epoce Homera”[155], gdyż wie, że jest to próba ideologizacji sztuki. I zapewne stąd bierze źródło predylekcja autora *Kordiana* do ukazywania Grecji heroicznej i na różne sposoby doświadczanej przez historię i swe kapryśne bóstwa.

Kolejne lata przynoszą radykalną przemianę. *Agezylausz* wprowadza istotną korektę do hellenizmu Słowackiego, bowiem wpisuje greckie dzieje w rytm pochodu ducha przez historię i przywołuje tragedię epoki klasycznej jako wzór umożliwiający przetransponowanie dziejów grecko-słowiańskich do wymiaru misterium opowiadającego ziemskie losy Królestwa Niebieskiego. Tragedia w *Agezylauszu*, a w szczególności chór, zdejmuje dostojne koturny, by unieść się wyżej i z podniebnej perspektywy spoglądać na historię, gdyż, jak pisał Słowacki:

> Nastał, mój miły, wiek Eschylesowy:
> Poemata się rodzą wielkie, ciemne,
> Na skrzydłach złotych straszne bogów głowy
> Jak Samuele wychodzą podziemne.
> Ale nie widzi, kto w duchu nie nowy
> Albo kto serce ma w sobie nikczemne,
> Taki nie słyszy ech spiewanych w niebie,
> Ale ma swoje wieszcze – podług siebie[156].

---

[155] A. Mickiewicz, *Wykłady lozańskie*, w: idem, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 7: *Pisma historyczne, wykłady lozańskie*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1996, s. 174.

[156] J. Słowacki, *Nastał, mój miły, wiek Eschylesowy*, w: idem, ed. cit., t. 1: *Liryki i inne wiersze*, s. 196.



Norwid czyta Greków

1. Hellenizm Norwida

Zaiste, upadek znajomości antyku – pisał Tadeusz Sinko o jednym z fragmentów *A Dorio ad Phrygium* wydanym w Bibliotece Narodowej – jest u komentatorów Norwida zatrważający, a bez tej znajomości nie można go przecież objaśniać"[1]. Uzasadniwszy w ten sposób godną potępienia ignorancję dotychczasowych badaczy Norwida, Sinko dokonał przeglądu kluczowych – z jego punktu widzenia – utworów, w których antyk jest niezbywalnym elementem kreacji literackiego świata lub stanowi istotne tło, powiązane aluzjami kulturowo-politycznymi ze współczesnym poecie światem.

Drobiazgowy filolog postawił sobie za cel wyjaśnienie większości kluczowych zjawisk w twórczości Norwida, które należy wiązać ze światem antyku, brak jednakże w jego komentarzu sądów, które pozwoliłyby powiązać Norwidowską recepcję antyku ze zjawiskami, charakterystycznymi dla dziewiętnastowiecznej kultury. Badacz unika jednoznacznych konkluzji, odbierając tym samym Norwidowi prawo do własnych i ory-

[1] T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, w: idem, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 61.

ginalnych poglądów na starożytną historię, literaturę i filozofię. Norwid w tej optyce jawi się jako wtórny pisarz, w którego twórczości antyk (zwłaszcza grecki) służył jedynie za narzędzie, umożliwiające konstruowanie zaskakujących intelektualnie, lecz całkowicie nieuzasadnionych analogii. Dzięki takiemu postępowaniu, Sinko uniknął odpowiedzi na pytanie o to, czy Norwid skłania się bardziej ku wzorom łacińskim, czy greckim. Badacz sugeruje jedynie, że artystyczna wyobraźnia i temperament poety skłaniały go raczej do synkretycznego nawiązywania do różnych epok i twórczości poszczególnych artystów z różnych kręgów. Sinko nie porządkuje różnorodnej sieci powiązań Norwida ze światem antyku, wskazuje bowiem, że był to umysł nieuporządkowany, chaotyczny i niezdolny do stworzenia subtelnego i nośnego znaczeniowo dialogu z dziełami z zamierzchłej przeszłości. Dla tego badacza twórczość Norwida nie stanowiła intelektualnego wyzwania, była natomiast – i to jedyny wyraz uznania ze strony krakowskiego filologa – źródłem niezwykłych poetyckich obrazów, dowodzących tego, że Norwid miał mentalność rzeźbiarsko-malarską i że był artystą zafascynowanym drobnymi detalami, nie zaś syntetyzującymi historiozoficznymi wizjami lub dialogowaniem z pisarzami antyku, opartym na cytacie, aluzji lub reminiscencji.

W odróżnieniu od monografii poświęconych wielkim poprzednikom Norwida[2], temu ostatniemu poświęcił zaledwie jeden rozdział w książce *Hellada i Roma w Polsce*. Szczególny stosunek badacza do twórczości Norwida, objawiający się

[2] T. Sinko, *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Kraków 1909; *Antyk w »Królu Duchu«*, „Pamiętnik Literacki” 1910, nr 9, s. 251-266; *Manilius i Mickiewicz*, „Eos” 1914-1915, nr 20, s. 165-169; *Echa klasyczne w literaturze polskiej. Dwanaście studiów i szkiców*, Kraków 1923; *O tradycjach klasycznych Adama Mickiewicza*, Kraków 1923; *Mickiewicz i antyk*, Wrocław – Kraków 1957. O komparatystycznych pracach T. Sinki zob. m.in.: S. Stabryła, *Wstęp. Tadeusz Sinko jako komparatysta*, w: T. Sinko, *Antyk w literaturze polskiej. Prace komparatystyczne*, wybór i oprac. T. Bieńkowski, wstęp S. Stabryła, Warszawa 1988, s. 5-27.

zwłaszcza pod postacią złośliwych i deprecjonujących poetę wtrętów, sprawił zapewne, że praca z 1933 r. nie zyskała nadmiernej popularności wśród norwidologów[3]. I rzeczywiście, lektura Sinki zmusza do nieustannego stawiania pytań, z jakich względów twórczość Norwida budziła w filologu tak zdecydowaną niechęć. Sinko, co ciekawe, nie wytyka Norwidowi niewiedzy w wykorzystywanych przez niego nawiązaniach do antyku. Podkreśla jednakże i to niejednokrotnie, że sposób, w jaki Norwid kojarzy niektóre fakty ze starożytnego świata, musi budzić zdziwienie i konfuzję wykształconego czytelnika, jawiąc się wyłącznie jako przejaw intelektualnego dziwactwa.

Nie cenił Norwida także jako erudyty, natomiast w jego literackich próbach dostrzegał prawie wyłącznie nieudolność i „brak ekonomii kompozycyjnej"[4]. „Zauważyliśmy go – precyzuje Sinko, pisząc o owym braku – już w *Tyrteju*, *Epimenidesie*, *Dwóch męczeństwach*, a jest on bardzo charakterystyczny dla całej twórczości Norwida. Pogoń za zbytnią subtelnością prowadzi go aż do prymitywności"[5]. Przywołana opinia, pomimo tego, że razi powierzchownością osądu, jest niezwykle interesującym dowodem na to, w jaki sposób Norwid był traktowany przez znawców antyku. W tak przyjętej perspektywie nie jawił się jako wielbiciel antycznych literatur, był bowiem sprowadzany do roli miłośnika zabytków, zwłaszcza zaś architektury i rzeźby. Sinko dostrzega tę skłonność Norwida do postrzegania antyku przez pryzmat materialnych pozostałości i w pewnym sensie ów fakt pozwala zrozumieć, dlaczego poczuł się zwolniony z poświęcenia Norwidowi bardziej szczegóło-

---

[3] Należy natomiast zauważyć, że opinie badaczy Norwida na temat pracy Sinki także rażą uproszczonym oglądem sprawy i niechęcią do podejmowania konstruktywnej, szczegółowej polemiki. Postąpił tak choćby Z. Łapiński, pisząc: „Praca jest chaotyczna, pozbawiona przekonywającej koncepcji krytycznoliterackiej, jednak przynosi poważny zasób wiadomości" (Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1971, s. 112).

[4] T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, s. 90.

[5] Ibidem, s. 90-91.

wych rozważań. „Uwydatniliśmy – precyzuje swą opinię filolog – dziwactwo asocjacyj Norwidowych, by tem większy podziw wyrazić dla plastyczności jego wizyj materialnych, widniejącej w podniesionych szczegółach opisowych. Nie na próżno domagał się od miłośników antyku wyjścia poza teksty do zabytków starożytnych i częstego ich studiowania”[6].

Sinko nie podnosi kwestii hellenizmu Norwida, sugeruje nawet, że poeta nie przemyślał wielu kwestii, szczególnie w przypadku relacji pomiędzy podbitą Grecją i Rzymem. Stąd zasadnicza różnica już w tytule pracy, o ile bowiem w odniesieniu do innych romantyków pasjonował Sinkę temat związków Mickiewicza ze światem antyku oraz hellenizm Słowackiego, dla Norwida zarezerwował wyłącznie „klasyczny laur”, sugerując, że autor *Quidama* powracał do starożytności wyłącznie ze względu na swoje związki z estetyką klasycyzmu. Norwid sam siebie wykluczył z pola zainteresowania znakomitego badacza, bowiem jego fascynacja antykiem nie dotknęła sfery prawdziwie interesującej dla filologa klasycznego. U Norwida w niewielkim stopniu uwidacznia się wpływ greckich i rzymskich arcydzieł, zatem jako wyzwanie badawcze musiał się wydawać po prostu mało zajmujący. Sugeruje to zresztą autor *Hellady i Romy w Polsce* w jednym z przypisów, twierdząc, że nie znalazł czasu na prowadzenie badań w zakresie zidentyfikowania wyprawy archeologicznej, której karykaturalny opis zawarł Norwid w *Epimenidesie*. Jeśli już ktoś powinien poświęcać uwagę Norwidowi, wskazuje Sinko, niech to będzie archeolog, polonista lub historyk sztuki. Filolog klasyczny nie może odnaleźć w twórczości tego poety żadnego źródła naukowych wyzwań.

Zofia Szmydtowa porusza kwestię związków Norwida z antykiem, rozważając poglądy poety na twórczość włoskiego odrodzenia. Badaczka podjęła koncepcję Sinki o tym, że źródeł Norwidowskich fascynacji związanych z antykiem należy się

[6] Ibidem, s. 86.

doszukiwać w zamiłowaniu poety do rzymskich kopii hellenistycznych rzeźb, zwłaszcza tych, które mógł podziwiać w Rzymie. Intelektualnym mistrzem Norwida, kształtującym jego gust i poglądy w zakresie sztuk plastycznych, był bowiem Johann Joachim Winckelmann. Szmydtowa dopatruje się śladów Norwidowskiej wiedzy o koncepcjach tego miłośnika greckiej sztuki we wczesnym etapie twórczości. Uważa, że fragmenty *Wyjątku z listu z Krakowa*, w których Norwid przeciwstawia renesansowe nagrobki z katedry wawelskiej rzeźbom rokokowym, mogą posłużyć za dowód, że już wówczas podzielał przekonanie o upadku sztuki i konieczności powrotu do źródeł naturalnego piękna i natchnienia, jakie było udziałem greckich artystów.

Szmydtowa tłumaczy zamiłowanie Norwida do antyku poprzez odwołanie do dwóch potencjalnych źródeł inspiracji. Z jednej strony czyni go spadkobiercą idei renesansowych, ze szczególnym uwzględnieniem zamiłowania do antycznego piśmiennictwa (i jednocześnie odpowiedniej postawy filologicznej), z drugiej wszakże strony umiejscawia jego skłonność do studiowania starożytnych sztuk i literatury w kontekście ogólnoeuropejskiego neohumanizmu, zafascynowanego wyidealizowanym obrazem życia dawnych Hellenów i stworzonymi przez nich dziełami sztuki.

> Norwid znalazł się więc ze względu na upodobanie w dziedzinie sztuki i piśmiennictwa – pisze Szmydtowa – między ludźmi Odrodzenia, którzy wśród znanych odkryć dokonali odkrycia poezji w *Biblii*, a neohellenistami czy neoklasykami szkoły niemieckiej, z ich kultem plastyki i poezji greckiej, zwłaszcza zaś Homera[7].

W ten sposób spośród Norwidowskich fascynacji, w mniemaniu Szmydtowej, można całkowicie wyeliminować zjawisko

[7] Z. Szmydtowa, *Norwid wobec włoskiego Odrodzenia*, w: *Nowe studia o Norwidzie*, red. J.W. Gomulicki, J.Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 151.

romantycznego hellenizmu, gdyż jego mistrzem w zakresie sztuk plastycznych był wyłącznie Winckelmann, zaś na polu literatury Goethe. Podobnie tłumaczy badaczka zamiłowanie Norwida do osoby i twórczości Homera, to także przejął bowiem od niemieckich literatów i filologów. Nie sposób nie zauważyć, że ta wizja odnosi się wyłącznie do „jasnej", klasycznej strony hellenizmu i że dzięki temu poglądy Norwida uległy daleko posuniętemu spreparowaniu.

Za uzupełnienie uwag Szmydtowej i jednocześnie najpełniejsze sprecyzowanie zagadnienia hellenizmu w twórczości Norwida wypada uznać pracę Alicji Lisieckiej[8]. W książce *Norwid – poeta historii* postawiła tezę, że miejsca Norwida należy się dopatrywać w późniejszej fazie hellenistycznego ruchu, która przybrała zdecydowanie chrześcijańskie oblicze.

> Autor *Bezimiennych* – pisze Lisiecka – wyrósł z drugiej fazy hellenizmu w Europie po roku 1835 – hellenizmu schrystianizowanego. Jego rzecznicy powołują się na Laprade'a i Ballanche'a, nawiązują do Schlegla i Lamartinowskiej *Śmierci Sokratesa*. Hasłem wywoławczym staje się teza Schlegla, że filozofia grecka, a zwłaszcza Platon, przygotowała chrześcijaństwo, a także twierdzenie Ampére'a, że kościoły chrześcijańskie Rzymu zbudowane są ze szczątków świątyń pogańskich[9].

Lisiecka usiłuje zaprezentować hellenizm Norwida w kontekście powiązania fascynacji poety z dwoma odmiennymi źródłami inspiracji. Pierwszym z nich jest schrystianizowana wizja greckiego antyku, skoncentrowana na ukazywaniu zjawisk zapowiadających nadejście chrystianizmu, drugim zaś heglowska interpretacja dziejów, skupiona na skomplikowanym procesie pochodu ducha przez dzieje. W ten sposób badaczka podkreśla wewnętrzne rozdarcie świata Norwidowskiej poezji.

---

[8] A. Lisiecka, *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973.
[9] Ibidem, s. 49-50.

W jej przekonaniu poeta korzystał zarówno z „jasnej”, chrześcijańskiej wizji greckiego antyku, jak również z tej „ciemnej”, opartej na fascynacji gwałtownymi przemianami w dziejach. Dzięki temu Dionizosa przeciwstawiał Apollinowi, a jako twórca chrześcijański nie pozostawał niewrażliwy na historyczne aspekty dokonywania się epokowych, kulturowych przemian.

> Kim więc był Norwid? – podsumowuje Lisiecka – Spośród wielu antynomii jego poezji wyłania się jeszcze jedna: apolliński hellenista bliski czasem Winckelmannowi w zachwycie dla Fidiasza i Homera – szukał w dziejach starożytnych doskonałości pełnej. Wcielały ją dla poety antyczne piękno i mądrość, skojarzone z pre-chrześcijańską potrzebą wolności, przeczuciem przyszłej wiary Chrystusa.
> Ale myśliciel tragicznie, po heglowsku, interpretujący dzieje ludzkości – przeżywał również niepokoje wyznawców boga Dionizosa. Heglowska wizja historii znalazła w ich kulcie dramatycznych namiętności zalążek współczesnej dialektyki. Antyk heglowski to antyk tragiczny, antyk dionizyjski. Antyk winckelmannowski – to antyk apolliński, bliski antykowi „chrześcijańskiemu”[10].

Rozważania Lisieckiej warto potraktować jako punkt wyjścia w analizowaniu sytuacji samego Norwida. Rozpocząć należy od nakreślonego przez badaczkę obrazu „chrześcijańskiego” antyku. Otóż Lisiecka proponuje takie spojrzenie na schrystianizowany hellenizm, w którym starożytna Grecja stanowi wdzięczne pole dla poszukiwań pierwiastkowej postaci Objawienia. Innymi słowy, jeżeli jakaś postać (zwłaszcza Sokrates) lub koncepcja filozoficzna (szczególnie niektóre elementy zaczerpnięte z Platona) korespondowała z treścią prawdy o zbawieniu przyniesionej przez Chrystusa, wówczas stawała się interesująca z punktu widzenia współczesnego artysty. Jeżeli nie, w żaden sposób nie zasługuje na przywoływanie i reinterpretację w chrześcijańskim duchu. Szczególną rolę w tym pro-

---

[10] Ibidem, s. 50.

cesie, podkreśla Lisiecka, odegrał Winckelmann, gdyż powiązał greckie zamiłowanie do estetycznego ideału z pragnieniem wolności. Przy zaakceptowaniu takiego założenia, wystarczy wykonać niewielki krok, by uznać, że to chrześcijaństwo przyniosło wolność, o której marzyli starożytni. Rozważając tę kwestię z innego punktu widzenia można wysnuć wniosek, że sposób, w jaki artyści renesansowi podjęli helleńskie dziedzictwo, dowodzi doskonałego zespolenia starożytnej formy z chrześcijańskim duchem, nigdzie bowiem, prócz dzieł Michała Anioła i Rafaela, helleńskie zamiłowanie do proporcji i harmonii nie odnalazło trafniejszego uobecnienia.

Istnieje wszakże zadziwiająca prawidłowość, o której Lisiecka wspomina i która sugeruje wstrzemięźliwość w bezrefleksyjnym przypisywaniu Norwida do tej właśnie odmiany hellenizmu. Trzeba zauważyć, że taki sposób konceptualizowania greckiego antyku nie wydał dzieł wybitnych, większość zaś prac wspomnianych przez Lisiecką praktycznie pozbawiona jest walorów artystycznych i stanowi literaturę co najwyżej drugorzędną. Nie sposób natomiast zarzucić utworom Norwida, odnoszącym się do Grecji, że są mało wartościowe, wręcz przeciwnie, są to przeważnie dzieła z późnego okresu życia poety, dojrzałe artystycznie i jednocześnie niejednoznaczne w wymowie, o czym trafnie świadczy także ich recepcja i długi czas, w którym nie przyciągały uwagi badaczy, zajmujących się Norwidem. Warto zatem poczynić pewne zastrzeżenia w trakcie poszukiwania dla twórczości Norwida miejsca w tej fazie hellenizmu.

We fragmentach Friedricha Schlegla z „Athenaeum” (1798) można znaleźć następującą uwagę, która doskonale koresponduje z wcześniejszymi rozważaniami o chrześcijańskiej wizji antyku:

> Systematyczny Winckelmann – który wszystkich starożytnych czytał jak jednego autora, wszystko widział w całości i całą swoją siłę

skupił na Grekach – przez dostrzeżenie absolutnej różnicy między starożytnością a nowożytnością położył fundamenty pod materialną wiedzę o starożytności. Dopiero gdy odnajdzie się stanowisko i warunki absolutnej – minionej, teraźniejszej lub przyszłej – tożsamości starożytności i nowożytności, będzie można powiedzieć, że zarysowano przynajmniej kontury tej nauki i że można zatem pomyśleć o metodycznej realizacji[11].

Fenomen narodzin oświeceniowego hellenizmu nie polegał na stwierdzeniu bliskości i niezwykłej więzi, łączącej dawnych Hellenów i ludzi nowożytnych. Wręcz przeciwnie, Schlegel dopatrywał się w działalności Winckelmanna wykreowania pojęcia starożytności opartego na udowodnieniu całkowitego zerwania kulturowej ciągłości pomiędzy antykiem i epoką nowożytną. Dopiero kolejną fazę stanowić mogło badanie utraconej tożsamości, miała to być zresztą nauka, której uda się wykroczyć poza faktograficzną znajomość antyku. „Chrześcijański" hellenizm można potraktować jako próbę stwierdzenia tej tożsamości, lecz taką, która usiłuje zatrzeć wrażenie zerwania i przepaści, dzielącej starożytnych od nowożytnych.

Od Schleglowskiej interpretacji hellenizmu do nurtu, w który usiłuje Lisiecka wpisać Norwida, rozpościera się niemalże przepaść. W przypadku polskiego poety nie sposób bowiem wskazać jednoznacznych powiązań z wizją antyku, która pojawia się choćby w *Śmierci Sokratesa* Lamartine'a. Jak zauważa René Canat:

Mort de Socrate est une ingénieuse adaptation de l'hellénisme à la pensée contemporaine. Socrate, sur le point de mourir, a des lumières; à ses amis fort intéressés, il prophétise la vraie religion dont il fixe très exactement l'avènement à quatre siècles plus tard; une très vieille et très noble histoire habille une philosophie moderne, et même davantage[12].

---

[11] F. Schlegel, *Fragmenty*, tłum. C. Bartl, oprac. wstępem i komentarzami opatrzył M.P. Markowski, Kraków 2009, s. 70.

[12] R. Canat, *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 1: *La Grèce retrouvée*, Paris 1951, s. 294-295.

Sokrates Lamartine'a wprost głosi nadejście nowej religii, co stanowi całkowite przeciwieństwo wizerunku tego filozofa w twórczości Norwida, który podkreślał, że Sokrates nie potrafił dokładnie wysłowić prawdy, płynącej z Objawienia, gdyż czas chrześcijaństwa jeszcze nie nadszedł. Co więcej, jak twierdził Norwid w szkicu *Jasność i ciemność*, śmierć Sokratesa była wynikiem braku możliwości konceptualizowania tajemnicy zbawienia w języku epoki, która nie umożliwiała jeszcze wyrażenia zjawisk, związanych z chrześcijańską moralnością i wiarą. „Sokrates – pisał Norwid w *Zmartwychwstaniu historycznym* – w ciemnym jeszcze przeczuciu Chrześcijaństwa, całe życie dowodząc o nieśmiertelności i coraz się na mocniejsze dowody zdobywając, za ostatni dowód trucizny użyć musiał, więc już prawie nie umarł... skończył raczej filozoficzne dowodzenie" [Pwsz., t. 6, s. 609]. W tym sokratejskim procesie argumentowania, że dusza jest nieśmiertelna, filozof posłużył się śmiercią, by przypieczętować własne przekonania aktem niewerbalnego świadectwa.

W przypadku Norwida należy wskazywać odmienne, niż to przywołane przez Lisiecką, umiejscowienie w obrębie zjawisk, związanych z dziewiętnastowiecznym hellenizmem. Warto na wstępie poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze: Norwidowska recepcja greckiego antyku opiera się głównie na lekturze dzieł antycznych twórców, takich jak Herodot, Tukidydes, Diodor z Sycylii, Plutarch, Pauzaniasz i Strabon, wskazują na to jednoznacznie informacje zanotowane przez poetę w notatnikach. Lekturę uzupełniającą, która czasami usuwała konieczność sięgania bezpośrednio do źródeł, stanowiły prace dziewiętnastowiecznych historyków, opisujących rozmaite aspekty z zakresu wiedzy o antycznym świecie. Po drugie: ważnym kontekstem dla Norwidowskiego hellenizmu są dzieła kluczowych twórców oświeceniowych, którzy zapoczątkowali europejski hellenizm (szczególnie Winckelmanna) oraz autorów z epoki

romantyzmu, lecz niekoniecznie francuskiego (mowa głównie o Byronie). Takie dialogiczne usytuowanie odniesień do historii Grecji, kontekstualnie zakorzenionych w badaniach historycznych, tekstach źródłowych i działalności ważnych dla hellenizmu postaci, sprawiło, że Norwidowska recepcja antyku ma charakter niezwykle oryginalny i niepowtarzalny. Norwid bowiem, kreując swoje literackie wzorce, na co wskazuje *casus Quidama* i późniejszych od poematu prac Jean-Jacquesa Ampère'a o starożytnym Rzymie, starał się wyznaczać nowatorskie sposoby opisywania grecko-rzymskiego antyku i poszukiwał odkrywczych metod wykorzystywania wiedzy o starożytności we współczesnym świecie.

Przypadek Ampère'a, o którym wspomniała Lisiecka, wskazuje na kolejny aspekt nieprzystawalności koncepcji Norwida do nurtu chrześcijańskiego, drugiego pokolenia hellenistów. Lisiecka przywołuje opinię Ampère'a o chrześcijańskich kościołach, które zostały wzniesione na szczątkach pogańskich świątyń. Norwid wyraża podobną myśl, choć tylko pozornie, w liście dedykacyjnym do *Quidama*, co rzekomo wskazuje na podobieństwo myślowe obu twórców. Lisiecka wszakże nie zauważa, że koncepcja Ampère'a dotyczy sformułowanej przez tego entuzjastę starożytności paraleli pomiędzy cywilizacją helleńską i francuską. Ampère, wykorzystując historię greckiej kolonii założonej na terenie Marsylii, stwierdził w 1836 r., że cywilizacja francuska wywodzi się bezpośrednio z helleńskiego ducha marsylskich przybyszy z Grecji, którzy zaszczepili w tubylcach swoje zamiłowanie do sztuki i nauczyli ich swojego języka[13]. Dzięki temu język francuski stał się niejako spadkobiercą greki, sukcesywnie marginalizowanej jako język martwy i niezrozumiały. Ampère uzasadnił swoje twierdzenie szczególnym kształtem średniowiecznej, galijskiej kultury, natomiast

---

[13] Zob. R. Canat, *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 2 : *Le Romantisme des Grecs 1826-1840*, Paris 1953, s. 87-88.

w brzmieniu pieśni weselnych i pogrzebowych doszukiwał się bezpośredniego pochodzenia od antycznych źródeł.

Tymczasem Norwid w liście *Do Z.K.* wyraża problematyczność związków kultury greckiej i chrześcijaństwa. Poeta stawia znak zapytania w kluczowym momencie rozważań, wskazując tym samym na niejednoznaczność związków antyku z chrystianizmem.

> Cywilizacja, według wszelkiego podobieństwa – twierdzi Norwid – do dziś jeszcze podobna jest do tego kościoła, który za Kapitolem tyle razy przy księżyca świetle oglądałeś – do tego kościoła, co w kwadracie kolumn świątyni starożytnej, jako gołąb w rozłamanej klatce, przestawa, tak iż, mszy świętej idąc słuchać, przechodzi się owdzie przez Jowiszowy przysionek. [...] Cywilizacja składa się z nabytków wiedzy izraelskiej – greckiej – rzymskiej, a łono Jej chrześcijańskie, czy myślisz, że w świadomej siebie rzeczywistości już tryumfalnie rozbłysło? [Pwsz., t. 3, s. 79-80]

Nie można utożsamiać poglądów Norwida z twierdzeniami Ampère'a, jak to wielokrotnie usiłowano czynić. Poeta musiał przecież doskonale zdawać sobie sprawę ze znaczenia koncepcji Ampère'a, skoro w *Quidamie* wygnał Artemidora aż na wybrzeże „Galii dzikiej" [Pwsz., t. 3, s. 227], sugerując w przypisie, że chodzi o Marsylię. Filozof może rzeczywiście zaszczepił ducha helleńskiego „oświecenia", filozofii i koncepcji wychowawczych na terytorium przyszłej Francji, lecz pogańskie świątynie, na których fundamentach później powstaną chrześcijańskie kościoły, pozostaną w Rzymie. I to Wieczne Miasto stanowi w tym przypadku ośrodek zainteresowania poety, nie Galia.

Greckie pozostałości, ocalone przez chrześcijaństwo i wkomponowane w schrystianizowaną wizję świata, stanowią dla Norwida podstawę, bez której niemożliwe jest zrozumienie drogi przebytej przez myśl europejską od antyku, aż po dziewiętnasty wiek. Lecz jednocześnie stanowią fundamentalną przeszkodę w pełnym wybrzmieniu chrześcijaństwa. Zako-

rzenione w pogańskim sposobie percypowania rzeczywistości, oparte na racjonalnym dyskursie obcym chrystianizmowi, przyczyniły się do częściowej repoganizacji europejskiej duchowości. Wspomina o tym procesie Norwid w komentarzu do *Album Orbis*:

> Religia chrześcijańska stała się własnością hellenizmu tak rozszerzonego. [...] Cała organizacja Kościoła z koryt azjacko-greckich: *ecclesia*, senat biskupi (archontowie), obchody, t e o r i e, p a n e g y r i e, misteria... Atoli niezależnomyślny umysł grecki gdzie pokój znajdzie? Panteizm, platonizm, materializm (Arius, Polizius) – stąd S o b o r y – nowe wielkie dzieła! – ustalony Symbol: jakoby g r a n i c e (?) dla Boskości. [Pwsz., t. 11, s. 400]

Pomimo wielowiekowego procesu reformowania hellenizmu, dziedzictwo tego niezwykłego związku powstałego z ocalonych elementów helleńskich, a następnie przyswojonych przez chrześcijan uzmysławiało nieustannie Norwidowi dynamiczny charakter tej relacji i wzajemne przekształcanie się chrześcijaństwa i greckiego ducha w trakcie wielowiekowej ewolucji doktryn i dogmatów. Zresztą, nie sposób pominąć kwestii pochodzenia tych helleńskich ruin i fragmentów, które przetrwały. To chrześcijaństwo ocaliło niektóre dzieła o helleńskim rodowodzie, by użyć ich dla własnych potrzeb. Zwyciężając pogański świat, pozwoliło, by zachowały się jego niektóre wynalazki i osiągnięcia. Norwid zatem nie stwierdza istnienia opozycji antyku i chrześcijaństwa, bowiem współcześnie te dwa fundamenty cywilizacji stały się praktycznie nieodróżnialne.

Warto wszakże pamiętać, że zjawisko ocalenia greckiego dziedzictwa było marginalnym aspektem strategii realizowanej z dużo większym rozmachem, która polegała na całkowitej destrukcji wszelkich pogańskich reliktów ze świata architektury, rzeźby, literatury, filozofii oraz, co szczególnie istotne, ze świata religii. To, co przetrwało, z różnych względów musiało odpowiadać chrześcijańskiej wizji rzeczywistości, natomiast

na każdą z tych pojedynczych świątyń, które przetrwały np. na rzymskim *Forum Romanum* lub *Forum Boarium* przypadły tysiące budowli zburzonych przez chrześcijan.

Kolejna kwestia, która nasuwa się po lekturze rozważań Lisieckiej, dotyczy heglowskiej wersji interpretacji historii[14]. Badaczka poruszyła zagadnienie „dionizyjskiej" fascynacji gwałtownymi namiętnościami, w której dopatrzyła się myślenia dialektycznego. Tymczasem należy zauważyć, że dychotomiczne „rozbicie" Norwidowskiego stosunku do historii na fascynację jej „jasną" stroną, odzwierciedlającą helleńskie zamiłowanie do estetycznej harmonii i indywidualnej wolności oraz na fascynację stroną „ciemną", opartą na konflikcie wybitnej jednostki i społeczeństwa, jest w gruncie rzeczy złudzeniem, wyolbrzymionym i absolutyzowanym przez autorkę *Norwida – poety historii*.

Zasadniczą innowacją, którą w podejściu do historii przyniósł heglizm, jest zjawisko, jak to określa Herbert Schnädelbach, „uhistorycznienia historii", które dotyczy wzajemnych relacji rozumu i historii. W centrum uwagi niemieckiego badacza znajduje się problem ahistoryczności zmiany, opisywanej ze znacznej perspektywy czasowej. Otóż Schnädelbach twierdzi, że w sytuacji, gdy kryterium opisu nie może zostać wywiedzione z samej historii, każda zmiana musi jawić się jako ahistoryczna, czyli niepodporządkowana regułom samej historii, lecz umysłu.

> „Uhistorycznienie" – pisze Schnädelbach – [...] odnosi się do wyobrażenia zmian w historii, które póty nie są rzeczywiście pojmowane jako zmiany historyczne, póki ujmuje się je według modelu struktur w istocie ahistorycznych: „*dynamis – energeia*", „w sobie – dla siebie", „postęp", „upadek", „wieczny powrót" są takimi właśnie strukturami. Są one ahistoryczne, ponieważ nie można ich wywieść z historii jedynie za pomocą środków narracji czy opisu: należą one do *Apriori*

[14] Krytyczną opinię o interpretacji Lisieckiej, która wiąże Norwidowskie myślenie o historii z heglizmem, wyraziła E. Feliksiak (*Norwid i Vico*, w: eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001, s. 215, 228).

historii, co tak długo nie może być zarzutem, jak długo nie twierdzi się, że to *Apriori* reprezentuje konstatowaną przy obiektywnym spojrzeniu istotę samej historycznej obiektywności. Uhistorycznione zmiany historyczne są natomiast zmianami możliwymi do skonstatowania tylko *ex post* i w najlepszym razie względnie przewidywalnymi[15].

W mniemaniu Lisieckiej autor *Rzeczy o wolności słowa* interpretuje historię przy użyciu dwóch przeciwstawnych modeli wywiedzionych z antyku. Hellenizm „jasny" to wersja mitu powrotu, cyklicznego odradzania się w dziejach zamiłowania do proporcji, harmonii i ładu, której towarzyszy pragnienie poszerzania sfery wolności. „Ciemnej" stronie hellenizmu możemy przypisać model katastrofy dziejowej i upadku, która okazuje się ostatecznie postępem rodzaju ludzkiego, dzięki ofierze złożonej przez wybitną jednostkę, jak Sokrates lub Michał Anioł. Warto dostrzec, że w mniemaniu Norwida każdy model historycznej zmiany, który ma charakter racjonalny i został wywiedziony z umysłu, musi okazać się niewystarczającym w opisywaniu zjawiska historyczności przemian. Ludzki umysł nie jest przecież tożsamy z Bogiem, a tylko przyjęcie jego perspektywy, niemożliwej dla człowieka, gwarantuje zrozumienie historii. I w tym zakresie pomiędzy Heglem i Norwidem zawsze zaistnieje fundamentalny spór, bowiem w jego twórczości „historia święta" wydarza się w życiu każdego człowieka. Jak twierdzi Arent van Nieukerken, w przypadku Norwida:

Człowiek „dochodzi do siebie", uświadamia sobie swoją istotę, kiedy wyciąga wnioski z historycznego zdarzenia Wcielenia Słowa, kiedy postrzega swe istotowe podobieństwo do Chrystusa, owego Boga-człowieka, kiedy zdobywa umiejętność interpretacji wszystkich aspektów swojego dotychczasowego życia w odniesieniu do żywota Chrystusa (spoczywa więc na nim zadanie, by żywoty sprzed Wciele-

[15] H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, w: idem, *Rozum i historia*, t. 1: *Odczyty i rozprawy*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 48-49.

nia Słowa w dziejach odnieść do owego pierwowzoru – żywoty Sokratesa i Spartakusa okazują się w pewnym sensie prefiguracją żywota Chrystusowego)[16].

Należy stwierdzić, że w nawiązywaniu do antyku Norwidowi zależało nie tyle na zilustrowaniu z góry przyjętej tezy, że starożytni Grecy przygotowali ludzkie umysły na przyjęcie chrześcijaństwa, gdyż chrześcijaństwo traktował jako twór o naturze historycznej i wiedział, że ukazywanie przedchrześcijańskich analogii z chrystianizmem prowadzi na intelektualne i artystyczne manowce. Zdawał sobie natomiast sprawę, że nadejście chrystianizmu zmieniło istniejące dotychczas poglądy na historię świata. I dlatego uznał za swoje zadanie przyjrzeć się dziejom Grecji z perspektywy tryumfu chrześcijan, z uwzględnieniem wszelkich komplikacji, które w takim spojrzeniu na Grecję musiały się uwidocznić. Innymi słowy, historia Hellady w twórczości Norwida to dzieje zreinterpretowane na potrzeby świata, w którym chrześcijaństwo pełni rolę duchowego przewodnika ludzkości[17]. Siłą rzeczy niektóre postaci (np. Homer, Epimenides, Pitagoras, Sokrates, Platon, Aleksander Mace-

---

[16] A. van Nieukerken, *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007, s. 305.

[17] Norwidowskie przepisywanie historii Grecji z punktu widzenia chrześcijańskiej eschatologii można uznać za wariację na temat teologii dziejów św. Augustyna. Zamierzeniem poety było ukazanie sensowności historii, jednakże bez reinterpretowania jej w duchu określonej historiozoficznej tezy. Historia świecka w finalnej perspektywie dziejów zbawienia traci całkowicie znaczenie, a jej rola uwidacznia się dopiero przy uwzględnieniu historii jako walki wiary z niewiarą, na wszystkich poziomach, od życia pojedynczego człowieka po konflikty międzypaństwowe. Jak zauważył K. Löwith: „O tyle też cały plan dzieła Augustyna służy pewnemu celowi, mianowicie usprawiedliwieniu Boga w historii. Dzieje są wszakże całkowicie podporządkowane Bogu, który nie jest heglowskim Bogiem w historii, lecz Panem historii. Jego działanie w historii leży poza naszym rozporządzeniem, a jego Opatrzność przewiduje ludzkie zamiary i je przekracza”. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 164.

doński) i wątki (np. narodziny filozofii i tragedii) musiały ulec uwypukleniu, niektóre zaś nie wzbudziły żadnego zainteresowania ze strony poety, nie pasowały bowiem do wyznaczonych przez niego kryteriów.

2. „Greckie" postaci, podróże do Grecji

W pismach Norwida wielokrotnie można spotkać postaci Greków lub bohaterów greckojęzycznych. Artemidor, Zofia z Knidos oraz Jazon Mag z *Quidama*, jak również Juliusz Cezar i Kleopatra z poświęconego im dramatu to postaci nieodwołalnie naznaczone związkami z kulturą helleńską poprzez znajomość języka i greckiej kultury. Poza Jazonem, wszystkie te postaci zostały wychowane poprzez lekturę greckich arcydzieł i stanowią doskonałe wcielenia greckiego ideału człowieka, którego istnienie opiera się na uspołecznionym współistnieniu z innymi ludźmi i posługiwaniu się umiejętnością mowy. Norwid wszakże swoim „helleńskim" bohaterom odbiera możliwość współegzystowania z grecką kulturą w momentach jej świetności, powołuje ich do życia w warunkach pełnego uzależnienia Grecji od Rzymu (Artemidor, Zofia) lub czyni z nich kosmopolitów, którzy do losu Hellady nie przywiązują żadnej wagi, pomimo tego, że greckie wykształcenie stanowi ważny element ich funkcjonowania w świecie władzy (Cezar, Kleopatra, Her).

Jak zauważyła Maria Kalinowska, równie istotną rolę w twórczości Norwida odgrywają nawiązania do „greckich" podróży. W jego utworach często można spotkać postaci podróżników z Grecji lub bohaterów w jakiś inny sposób powiązanych z tą krainą[18]. Podróżnikiem po Sparcie jest z pewnością Harold w *Zwolonie*, podróżnikiem ze Wschodu jest także Szeliga

[18] M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 81-106.

z *Pierścienia Wielkiej Damy*. Epizodycznie podróż do Grecji pojawia się także w *Szczesnej* i *Assuncie*. Można wysnuć wniosek, że Norwid nie opisuje w ten sposób fenomenu podróży na Wschód, nie usiłuje także przybliżać aktualnego stanu wiedzy o miejscach fundamentalnych z punktu widzenia losów kultury. Przeciwstawia raczej przestrzeni europejskiej inny świat, który niegdyś przyczynił się do rozwoju cywilizacji. W *Zwolonie* jest to dolina Eurotasu, w której znajdowała się starożytna Sparta, w *Assuncie* ateńskie wzgórze Akropol, w *Szczesnej* są to italskie pozostałości po Wielkiej Grecji, natomiast w *Pierścieniu* szczególną rolę odgrywa małoazjatycka Smyrna. Norwid dzięki „greckim" podróżom ukazuje przesłanie odczytywane przez niego z europejskiej historii. Destrukcja świata, który kiedyś stanowił centrum cywilizacji i przyczynił się do stworzenia literatury, filozofii i demokracji, skupia w swoich trudnych, dziewiętnastowiecznych losach duchowy i intelektualny marazm współczesności, nie potrafiącej zadbać o swój ciągły rozwój i w wielu kwestiach przypominającej tamten, zrujnowany i zaniedbany krajobraz.

Sam Norwid prawdopodobnie również odbył podróż po Morzu Śródziemnym, pomiędzy lipcem i początkiem października 1848 r.[19], która w jego późniejszych wypowiedziach, zwłaszcza w *Autobiografii artystycznej*, przybierze kształt wojażu po „krajach klasycznych" [Pwsz., t. 6, s. 556]. Być może to właśnie pod wpływem tej podróży Norwid ugruntował swoje przekonania, że doświadczanie greckiej kultury możliwe jest w pierwszym rzędzie poprzez kontemplację krajobrazu wypełnionego architektonicznymi pozostałościami oraz podziwianiem dzieł sztuki, zwłaszcza zaś antycznych rzeźb. Pod tym względem Norwid pozostawał wiernym uczniem Winckelmanna. Pogłosem tej podróży są dwa utwory oznaczone przez samego Norwida, że

[19] Zob. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: *1821-1860*, Poznań 2007, s. 321-322.

powstały w trakcie morskiej wycieczki po Morzu Śródziemnym, *Marmur-Biały* i *Z listu (Do Włodzimierza Łubieńskiego)*:

> …A ty mnie ganić będziesz, że greckiej kolumny
> Na brzegu morskim, falą oszklonej – tak żal mi!
> Że prawię łzę ja dla niej miałem, jak dla trumny,
> Gdy tyle bolów, smutków tyle się dziś psalmi. [Pwsz., t. 1, s. 97]

Estetyka rodem z pism Winckelmanna powraca w twórczości Norwida regularnie, zwłaszcza w lapidarnych próbach określenia fenomenu greckiej kultury, werbalizowanych przy okazji rozważań, poświęconych innym zagadnieniom. Wówczas koncentruje się Norwid na cechach wywiedzionych z analizy greckiej rzeźby i architektury, posługuje się pojęciami symetrii, harmonii i ładu jako metafor fundamentalnych dla helleńskiego świata. Wspomina o tym w szkicu *»Boga-Rodzica«*: „U Greka rozsądek jest wynikiem estetycznej symetrii, ale żaden grecki bohater przez rozsądek nie słynie pierwszorzędnie, i raczej przez zapał tylko lub przez dowcip" [Pwsz., t. 6, s. 514]. W liście do Marii Trębickiej z maja 1854 r. określi to zjawisko mianem „piękności formy ateńskiej" [Pwsz., t. 8, s. 213], podkreślając grecką tendencję, by za dzieło artystyczne traktować wyłącznie to, co odpowiada helleńskiemu wyobrażeniu (idealnego) piękna i w podobny sposób odnosić się do wszystkich aspektów życia, w sposób naturalny bliższego sztuce w Grecji, niż w jakimkolwiek innym miejscu lub czasie. Można zauważyć, że wraz z krystalizowaniem się poglądów Norwida na historię Grecji, poeta coraz rzadziej odwołuje się do tego wczesnego i zrodzonego na podstawie lektury Winckelmanna wizerunku Hellenów, ludzi wolnych i oddanych sztuce, którzy stworzyli kanon piękna ukazującego człowieczeństwo w pełni jego dostojeństwa i wielkości. Z czasem ten obraz zacznie się w dziełach Norwida komplikować i przynosić mniej jednoznaczne rozstrzygnięcia, chociaż w kontekście greckiej sztuki pozostanie on wierny

poglądom bliskim Winckelmannowi. Z tego też względu aprobatywnie odniesie się do fragmentu rozważań Proudhona, zacytowanych w szkicu *Obywatel Gustaw Coubert*: „Nieustanne uczucie czci Boskiej i ciągłe poczucia godności człowieka, równoważąc się bez końca w manifestacjach tego małego ludu, dały świętą proporcjonalność form, i to cały byt moralny Grecji wyraża" [Pwsz., t. 6, s. 490].

W *Promethidionie* Norwid przeciwstawia europejską fascynację Grecją nieudolnemu naśladowaniu jej sztuki przez współczesnych. Przeszłości wszakże nie można ożywić poprzez imitowanie kształtów i proporcji, zazwyczaj pozostaje niedostępna dla ludzkiego poznania i niemożliwa do zrekonstruowania z odległej perspektywy[20]. Namysł nad minionym, utraconym światem greckich ideałów prowadzi w sposób nieunikniony do podjęcia kwestii dziedzictwa helleńskiej mądrości, której pragnienie traktuje Norwid jako jeden z typów platońskiej *manii*:

O! Grecjo – ciebie że kochano, widzę
Dziś jeszcze w każdej marmuru kruszynie,
W naśladownictwie, którego się wstydzę
Za wiek mój – w kolumn karbowanych trzcinie,
Opłakiwanej od wierzchu akantem,
W łamanych wierszach na łkania zapału
I w Sokratejskiej sowie z ócz brylantem,
I w całej *Filos* twojej – aż do szału!... [Pwsz., t. 3, s. 442-443]

Norwid podąża za Winckelmannem w jednej zwłaszcza, fundamentalnej kwestii, która dotyczyła apoteozy greckiej sztuki w dziełach tego badacza rzymskich starożytności. Alex Potts zauważył, że Winckelmann nie potrafił rozstrzygnąć dylematu, w jaki sposób usunąć napięcie pomiędzy rozważaniem sztuki

---

[20] O metodach poznania poetyckiego w twórczości Norwida i ich powiązaniu z prawdą historyczną, do której zbliżać się można wyłącznie poprzez „przybliżenia" zob. ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 69-71.

jako ideału oraz sztuki jako historycznego fenomenu. Z jednej strony idealność greckiej rzeźby została przez niemieckiego archeologa wywiedziona z obserwacji autentycznych dzieł, z drugiej wszakże nie można było uniknąć pytania, w jaki sposób podziwiać grecki ideał piękna na podstawie późnych kopii, hellenistycznych lub nawet z okresu rzymskiego. Potts uczynił z tego nierozstrzygalnego napięcia klucz do zrozumienia natury rozważań Winckelmanna, jak bowiem twierdzi: „[…] he internalized these tensions within the very structure of his history of Greek art. If classical Greece was a uniquely privileged moment in human history, Greek sculpture as a material reality, as manifest in the actual course of its historical realization, was for Winckelmann always in some sense necessarily incomplete”[21]. Ideał piękna, o którym Norwid wspomina w *Promethidionie* na przykładzie greckiej rzeźby, wpisuje się w te założenia badań Winckelmanna. Idealność rzeźby odwołuje się bowiem w tym przypadku do czegoś nieuchwytnego i nieobecnego w samym kamieniu, lecz jednocześnie można to odniesienie uchwycić wyłącznie poprzez kontakt z autentycznym, materialnym dziełem:

> Statuę grecką weź – zrąb jej ramiona –
> Nos – głowę – nogi opięte w koturny –
> I ledwo torsu grubą zostaw bryłę:
> Jeszcze za żywych stu uduchowiona,
> Jeszcze to nie głaz ślepy – jedną żyłę
> Pozostaw, wskrzesi!... i tę zrąb – zostanie
> Materii tyle prawie… co gadanie!... [Pwsz., t. 3, s. 445]

W zacytowanym fragmencie Norwid opisuje proces odkrywania piękna, dostrzegalnego w bryle rzeźby. Funduje także opozycję pomiędzy powstawaniem dzieła a jego zniszczeniem, które nie

[21] A. Potts, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven and London 1994, s. 19.

jest w stanie destruować duchowego wymiaru jej istnienia[22]. Co więcej, niszczenie jawi się w tym przypadku jako kolejny etap powstawania rzeźby, jest odkrywaniem nowego potencjału znaczeń, ukrytych w kamiennej substancji. Choć jednocześnie wydaje się także utratą wielu szczegółów wyrzeźbionego ciała i zakłóceniem dawnej harmonii antycznego posągu. Rzeźba, naznaczona przez upływający czas, odsyła widza do innej formy piękna niż jej pierwotna postać, ponieważ piękno jako zjawisko uniwersalne także uległo w ten sposób uhistorycznieniu, stało się efektem różnorakich zabiegów, którym uległa obserwowana figura.

Należy dostrzec wagę tego napięcia pomiędzy pięknem rzeźby i jej wiecznym nieukończeniem, podatnością na działanie czasu, który przeistacza tkwiącą w niej syntezę sfery materialnej i duchowej. A może należałoby uznać, że materialny wymiar podziwianej w poemacie rzeźby stanowi ostateczny efekt jej historycznej degradacji, że poetycki podmiot, obserwujący rzeźbę, zdaje sobie sprawę z tego, że w zaledwie niewielkim stopniu ukazuje pełnię greckiego ideału ciała, który pozostaje wyłącznie w sferze wyobrażeniowej[23].

Żal za utraconą świetnością Grecji miesza się u Norwida z krytycznym oglądem historii Hellenów, którzy nie potrafili docenić wielkości niektórych postaci, takich jak Sokrates, Temistokles i Fidiasz, dzięki którym Grecja została unieśmiertelniona. Podobne skłonności, wskazuje Norwid, będą cechować także współczesnych Greków walczących o niezależne od Turcji państwo. Kwintesencję tego podziwu dla odradzającej się

---

[22] Zob. rozważania B. Kuczery-Chachulskiej poświęcone temu fragmentowi *Promethidiona* (*Norwida »przypowieść o pięknem«*, w: *Norwid-artysta. W 125. rocznicę śmierci poety*, red. K. Trybuś, W. Ratajczak, Z. Dambek, Poznań 2008, s. 241-251).

[23] O poglądach Norwida, dotyczących estetycznego wymiaru antycznych rzeźb w kontekście dziewiętnastowiecznej krytyki i ich znaczenia dla sztuki chrześcijańskiej, ciekawie i trafnie pisze D. Pniewski (*Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005, s. 73-96).

pośród nobliwych ruin greckiej kultury, pomieszanego wszakże ze sceptycznym pochyleniem się nad greckimi wadami, stanowi poemat *Epimenides*, także powiązany biograficznie z podróżą po Morzu Śródziemnym. Kończy go napomnienie wygłoszone przez antycznego bohatera:

> Jedno mi rzekł akcentem greckich Eumenid:
> „Spocząłem i powracam, bądź mi pozdrowiony
> I pożegnany – mówi ci to Epimenid” –
> I poszedł. [Pwsz., t. 3, s. 67]

Z tego poetyckiego przesłania należy wyciągnąć jeden zwłaszcza wniosek, mianowicie taki, że poetycki podmiot, który na Krecie spotyka Epimenidesa, nie miał najmniejszych problemów ze zrozumieniem starożytnej greki. Należy postawić pytanie, czy podobny pogląd rozpowszechniał Norwid o swojej znajomości języka starogreckiego. Czy poeta chciał znać grekę w stopniu podobnym do tego, którym posługiwały się stworzone przez niego postaci z poematu *Quidam* i dramatu *Kleopatra i Cezar*?

W wierszu *Z listu (Do Włodzimierza Łubieńskiego)* Norwid opisał epizod zaczerpnięty z Plutarcha. Cyceron podróżujący na Sycylię jako konsul, spotkał tam greckiego wygnańca, filozofa, którego poruszyła biegłość, z jaką Cyceron posłużył się greką:

> – Cicero mówił – mówił nie do rzymskiej rzeszy,
> Jak chytry stron gladiator – lecz jak duch, co spieszy
> Wargami, by rytmowej wydążyły lawie –
> Więc jak natchniony – Grekiem się rodzący prawie;
> A mówił wciąż helleńskim słowem i przydechem,
> Bo była rzecz o duchu [...] [Pwsz., t. 1, s. 98]

Ten fragment wiersza wzbudził wątpliwości Tadeusza Sinki. „Mówił [...] przydechem”, zauważa złośliwie Sinko[24], czyli akcentował w sposób charakterystyczny dla greki? Czyżby Norwid

---

[24] T. Sinko, op. cit., s. 67.

pomylił tzw. przydech słaby lub mocny (*spiritus asper* lub *spiritus lenis*) z akcentuacją? Jeśli tak, oznaczałoby to, że w zakresie znajomości greki Norwid nie osiągnął biegłości choćby w podstawowym wymiarze.

Tymczasem w swoich listach poeta sugeruje coś całkowicie przeciwnego. W 1876 r. pisał w tej sprawie do Józefa Ignacego Kraszewskiego, w kontekście własnych tłumaczeń *Odysei*:

> Smutno jest p. Norwidowi spomnieć, że J.I. Kraszewski w jednym feuilletonie utrzymuje, jakoby już nie było poetów starożytne znających literatury. Są, miły Panie! i tacy, którym nie tylko grecki i rzymski, ale hebrajski, semickie i algo-chińskie obcymi nie są. [Pwsz., t. 10, s. 81]

Nieco wcześniej wspomina o tym, że jego tłumaczenie Homera oparte zostało na oryginale, zatem, pomimo niewątpliwej emfazy, którą łatwo dostrzec w zacytowanym fragmencie, należy potraktować deklarację poety z pełną powagą. Czy rzeczywiście wykorzystał oryginał *Odysei*, co przesądzałoby sprawę jego znajomości greki? Gomulicki twierdzi, że Norwid oparł się na wydaniu szkolnym z komentarzem (choć nie podaje żadnej konkretnej edycji) oraz na francuskim tłumaczeniu Jean-Baptiste'a Dugas Montbela[25]. To ostatnie źródło chyba rzeczywiście odgrywa w tym przypadku szczególną rolę. Zofia Szmydtowa poświęciła artykuł Norwidowskiemu tłumaczeniu *Odysei*. Podkreśliła wagę tłumaczenia Dugas Montbela, zauważyła wpływy starszego tłumaczenia Madame Dacier, po czym porównała tłumaczenie Norwida z greckim oryginałem[26]. Nieuwzględnienie pośredniego źródła Dugas Montbela to jednakże spory błąd, zwłaszcza że Norwid wzorował się na tym francuskim tłumaczeniu w większym stopniu, niż na oryginale.

---

[25] Zob. Pwsz., t. 3, s. 783.

[26] Zob. Z. Szmydtowa, *Norwid jako tłumacz Homera*, w: eadem, *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedmowa Z. Libera, Warszawa 1979, s. 601-621.

Norwid powtarza za Dugas Montbelem liczne sformułowania, porzucając całkowicie specyfikę greckiego tekstu. „Śpiewaj, Muzo! płodnego w wynalazki Męża, / Który, acz święte Troi okopy zwycięża, / Długo jednakże błądzi” [Pwsz., t. 3, s. 676] – rozpoczyna Norwid, wiernie tłumacząc za Dugas Montbelem określenie Odyseusza jako „homme fertile en stratagèmes” oraz określenia Troi „après détruit les remparts sacrés d’Ilion”[27]. Czasownik ‘détruire’ rzeczywiście oznacza ‘niszczyć’, lecz także ‘rozgramiać’, co zapewne skłoniło Norwida, by podkreślić zwycięski aspekt działalności Odyseusza. Tymczasem u Homera pojawia się określenie ‘ἔπερσεν’ (w czasie przeszłym), pochodzące od czasownika ‘πέρθω’, czyli ‘niszczyć’, ‘pustoszyć’, zaś Odyseusz otrzymuje miano ‘πολύτροπος’, czyli ‘wszechstronny’, ‘pomysłowy’, ‘przebiegły’, lecz także ‘różnorodny’. Odległe jest to od epitetu ‘fertile’, czyli ‘płodny’, przy pomocy którego Dugas Montbel usiłował oddać cechy Odysa. W podobny sposób Norwid postąpił dalej w tekście, Dugas Montbel napisał o Odysie, że „sur mer souffrit dans son âme bien des douleurs”, co Norwid oddał następująco: „Cierpiał on wiele w sercu swym na zdradnej fali” [Pwsz., t. 3, s. 676], podczas gdy mógł znaleźć wiele innych odpowiedników dla oddania określeń ‘θυμός’ (‘dusza’, ‘umysł’, ‘serce’, ‘odwaga’, ‘duch’) oraz ‘ἄλγος’ (‘ból’, ‘troska’, ‘żal’). Tłumaczenie Dugas Montbela odegrało decydującą rolę w translatorskich usiłowaniach Norwida – nie sposób pominąć tego faktu. A poza Dugas Montbelem ważne były także inne tłumaczenia francuskie, choćby wspominana już Madame Dacier. Tekst grecki musiał odgrywać mniej eksponowaną rolę, jako pomocnicze źródło wiedzy o eposie Homera.

[27] Zob. *L’Odyssée; suivie de La Batrachomyomachie; des hymnes; de divers petits poèmes; et fragments attribués à Homère*, Traduction par Dugas-Montbel, Paris 1830.

Należy zatem rozważyć, czy rzeczywiście Norwid korzystał z oryginału *Odysei*? Najprawdopodobniej korzystał, lecz nieznajomość języka uniemożliwiła mu trafniejsze przetłumaczenie niektórych fragmentów. Wpływ wersji Dugas Montbela jest bowiem uderzający i musiał mieć ogromny wpływ na ukształtowanie całości Norwidowskiego tłumaczenia. Zatem opinie poety z listu do J.I. Kraszewskiego trzeba potraktować z dużą rezerwą, być może poeta chciał posługiwać się greką w stopniu wystarczającym do poznawania starożytnej literatury w oryginale, lecz zapewne było to niemożliwe. Dlatego także Norwid w swych notatkach odnotowuje lektury francuskich tłumaczeń tekstów antycznych, nie zamieszcza zaś odniesień do wydań w językach oryginalnych. Z pewnością nie poradziłby sobie z ich lekturą. Jedno jest wszakże pewne, Norwid znał grecki alfabet i potrafił odczytać greckie napisy zauważone w katakumbach. Wspomina o tym w wykładach *O Juliuszu Słowackim*. Rozważania Norwida dotyczą hellenizacji rzymskich elit, które uległy wpływom literatury i języka podbitych Greków:

> Nie mógł się więc Rzym kusić o zrozumienie słowa Ojczyzna, i jeśli w nim błyszczą postacie wytwornym patriotyzmem, są to raczej resztki greckiego słońca, jest to patrycjat rzymski, wychowany na greckiej pieśni i wiedzy. Ja sam, przy kagańca świetle, w grobach Scypionów widziałem zamiast *c* rzymskiego greckie *k* na napisach, a jeżelić kto ortografią obcą na familijnych grobach pisał, zaiste, że musiał być mniej na żywiole rodzinnym wykarmiony! [Pwsz., t. 6, s. 411]

Tadeusz Sinko miał pewnie rację, sugerując nieoczytanie Norwida w oryginalnych tekstach klasycznych arcydzieł. Z drugiej wszakże strony należy przyznać, że stosunkowo często poeta poprawnie notował różne greckie słowa, zatem greka

musiała być dla niego z wielu względów językiem ważnym dla europejskiej kultury[28]. A lektura tłumaczeń i specjalistycznych opracowań pozwoliła mu zgromadzić okazałą wiedzę na temat greckiej historii.

3. Greckie lektury

Lektura Norwidowskich notatników pozwala sformułować opinię, że poeta dużo czytał na temat Grecji, koncentrując się zwłaszcza na literaturze, historii i religii antycznej Hellady. Zainteresowania Norwida zostały zapoczątkowane w trakcie jego podróży do Włoch i nie porzucił ich aż do końca swojego życia. Norwid czytywał zarówno poważne rozprawy naukowe z zakresu historii antycznych społeczeństw, historii filozofii lub religijności, jak również rozmaite prace popularyzatorskie, przybliżające określony aspekt antycznego świata, sięgał również po kompendia przybliżające losy antycznej sztuki i opisujące najnowsze odkrycia z tej dziedziny. Trudniej ocenić zakres Norwidowskich lektur dzieł starożytnych. Homera, Herodota i Plutarcha czytał zapewne dokładniej, niż innych twórców, świadczy o tym częste przywoływanie tych dzieł w twórczości poety. W przypadku innych twórców prawdopodobnie była to lektura powierzchowna i fragmentaryczna, choć nie można także wykluczyć, że niektóre książki, z których Norwid korzystał, zwłaszcza zaś prace Alfreda Maury'ego *La Magie et l'Astrologie* i Fustela de Coulanges *La Cité antique*, mogły zastępować źródłowe poszukiwania poety, gdyż obfite cytaty, streszczenia i interpretacje dostarczały wiedzy, na której Norwidowi zależało. Liczne informacje o Chaldejczykach z notatników Norwida pochodzą raczej z książki Maury'ego, niż z bezpośredniej lek-

[28] Należy odnotować zwłaszcza następujący fragment *Białych kwiatów*: „Patetyczność nie pochodzi od πάθος (choroba). Patetyczność pochodzi od πάσχω..." [Pwsz., t. 6, s. 191].

tury źródeł, natomiast powracające rozważania, poświęcone rasom Chama, Jafeta i Sema to zapewne pogłos lektury *Nauki nowej* Vico.

Rozważając kwestię Norwidowskiej erudycji warto także pokusić się o sporządzenie listy kluczowych wydań i opracowań, z których mógł zaczerpnąć swoją wiedzę. Dzięki temu możliwe stanie się stworzenie wstępnej „mapy" Norwidowskiej wiedzy o greckiej starożytności, na podstawie której konstruował swoje historiozoficzne koncepcje.

Źródła antyczne

1. *Description de la Grèce de Pausanias*, traduction nouvelle avec le texte grec collationné sur les manuscrits de la bibliothèque du Roi, par M. Clavier, 6 tomów, Paris 1814-1821[29].
2. *Géographie de Strabon*, traduit du grec en français par De La Porte du Theil, Avec des notes et une introduction par Gosselin, 5 tomów, Paris 1805-1819[30].
3. *Histoire de l'Église*, Écrite par Eusèbe, traduite par Monsieur Cousin, Paris 1686[31].

[29] Lektura Pauzaniasza została przez Norwida odnotowana w *Notatkach z mitologii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 280, 281, 311, 316. Wskazane wydanie podawało tekst grecki wraz z tłumaczeniem na język francuski. Z dużym prawdopodobieństwem można uznać, że to właśnie z tego tłumaczenia korzystał Norwid, było bowiem we Francji niezwykle popularne i nie istniała żadna inna wersja, która podawałaby tłumaczenie całości tekstu Pauzaniasza. Stwierdził to także J.W. Gomulicki. Zob. Pwsz., t. 7, s. 686.

[30] Dzieło Strabona pojawia się w przypisach do *Sztuki w obliczu dziejów* oraz w notatkach. Zob. Pwsz., t. 7, s. 257, 258, 264, 279, 281, 288, 305, 334. Wskazana edycja była pierwszym pełnym tłumaczeniem na język francuski i Norwid mógł korzystać wyłącznie z niej, bowiem kolejne wydanie (tłum. A. Tardieu, 4 tomy, Paris 1867-1890) pojawiło się dopiero w drugiej połowie XIX w., już po powstaniu większości zachowanych notatników poety. Stwierdził to także J.W. Gomulicki. Zob. Pwsz., t. 7, s. 686.

[31] Norwid zanotował wskazane tłumaczenie Euzebiusza z Cezarei w swych *Notatkach z mitologii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 297.

4. *Histoire de Thucydide*, traduite du grec par Lévesque, Paris 1841[32].
5. *Histoire d'Hérodote, suivie de la vie d'Homère*, nouvelle traduction, par A.F. Miot, 3 tomy, Paris 1822[33].
6. *Histoires d'Hérodote*, traduction nouvelle, avec une introduction et des notes, par P. Giguet, Paris 1864.
7. *Histoire universelle de Diodore de Sicile*, traduit en François par M. l'Abbé Terrasson, 7 tomów, Amsterdam 1737-1744[34].
8. *La Préparation Évangélique*, traduit du grec d'Eusèbe Pamphile, des notes critiques, historiques et philologiques par M. Séguier de Saint-Brisson, 2 tomy, Paris 1846[35].
9. *Les Vies des hommes illustres de Plutarque*, traduites du grec par Amyot, avec des Notes et des Observations, par MM. Brotier et Vauvilliers, Nouvelle Édition, Revue, corrigée et augmentée, par E. Clavier, 26 tomów, Paris 1801-1805[36].

---

[32] O swojej lekturze Tukidydesa Norwid wspomina w *Notatkach z mitologii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 247, 248, 281. Nie można ustalić, z którego wydania *Wojny Peloponeskiej* korzystał, było ich bowiem kilka. Wskazana edycja była popularnym i często wznawianym tłumaczeniem.

[33] Herodot należał do wąskiej grupy kluczowych lektur Norwida, które kształtowały wiedzę poety o historii Grecji. Nie można jednoznacznie przesądzić, z którego wydania Norwid korzystał, Herodot był bowiem często tłumaczony na język francuski. Wskazane wydania należą do popularnych i często wznawianych wersji *Historii*.

[34] Norwid wielokrotnie notuje odniesienia do dzieła Diodora Sycylijskiego w swoich notatnikach. Ponieważ streścił w nich fragment poświęcony grobowcowi Ozymandiasa, z dużym prawdopodobieństwem można uznać, że korzystał z XVIII-wiecznego tłumaczenia l'Abbé Terrassona. Zob. Pwsz., t. 7, s. 286-287. Stwierdził to także J.W. Gomulicki. Zob. Pwsz., t. 7, s. 686.

[35] Norwid zanotował odniesienie do wskazanego wydania Euzebiusza z Cezarei w swych notatkach. Zob. Pwsz., t. 7, s. 300.

[36] Plutarch wielokrotnie powraca w twórczości Norwida. Powołuje się na niego w wierszach *W pamiętniku L.A.* oraz *Z listu (Do Włodzimierza Łubień-*

10. *L'Odyssée; suivie de La Batrachomyomachie; des hymnes; de divers petits poèmes; et fragments attribués à Homère*, Traduction par Dugas-Montbel, 2 tomy, Paris 1818. (II wyd. Paris 1830)[37].

Historycy, filologowie, religioznawcy

1. Ampère J.-J., *Rome sous Auguste d'après les poètes contemporains*, «Revue des Deux Mondes» 1866, t. 66[38].
2. Champfleury J., *Histoire de la caricature antique*, Paris 1865[39].
3. Champollion J.F., *Précis du système hiérogliphique des anciens Egyptiens*, Paris 1828[40].

---

skiego), w *[Dwóch powieściach]*, wykładach *O Juliuszu Słowackim*, w okolicznościowej mowie *W rocznicę powstania styczniowego*, kilkakrotnie Plutarch pojawia się także w notatnikach poety. Ze względu na fakt, że na żywot Solona powołał się Norwid we wstępie do poematu *Epimenides* i powtórzył pomyłkę w tłumaczeniu imienia nimfy Blasty, wiadomo, że korzystał z tłumaczenia Amyota.

[37] Na fakt, że Norwid korzystał z tłumaczenia Dugas Montbela wskazał J.W. Gomulicki. Zob. Pwsz., t. 7, s. 686.

[38] O lekturze Ampère'a wspomniał Norwid w liście do Mariana Sokołowskiego z 8 listopada 1866 r. [Pwsz., t. 9, s. 263]. J.W. Gomulicki wzmiankę Norwida powiązał z artykułem z „Revue des Deux Mondes" (poeta sam podał lokalizację artykułu) [Pwsz., t. 9, s. 584], choć warto zaznaczyć, że kilka lat wcześniej Ampère opublikował także książkę, w której m.in. opisuje Rzym z czasów panowania Hadriana. Zob. J.-J. Ampère, *L'histoire romaine à Rome*, 4 tomy, Paris 1862-1864. Tej Norwidowskiej lektury nie należy wykluczać. Warto natomiast odnotować możliwość, że poeta zapoznał się także z dwiema innymi pracami, ważnymi z punktu widzenia rodzących się studiów komparatystycznych, w których kluczową rolę odgrywa historia poezji w starożytnej Grecji: *De l'histoire de la poésie: discours prononcé à l'Athénée de Marseille, pour l'ouverture du cours de littérature, le 12 mars 1830*, [Marseille] 1830; *La Grèce, Rome et Dante: études littéraires d'après nature*, Paris 1870.

[39] Okoliczności Norwidowskiej lektury tej książki opisał J.W. Gomulicki. Zob. Pwsz., t. 7, s. 474, 594.

[40] Norwid zanotował informacje o książce Champolliona w swych notatkach. Zob. Pwsz., t. 7, s. 258-259, 272.

4. Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutiones de la Grèce et de Rome*, Paris 1864[41].
5. Cousin V., *Histoire générale de la philosophie depuis les temps plus anciens jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle*, Paris 1864[42].
6. Creuzer F., *Religions de l'Antiquité*, tłum. J.D. Guigniaut, 4 tomy, Paris 1825-1851[43].
7. Grote G., *Plato and the other Companions of Socrates*, 3 tomy, London 1865[44].
8. Görres J., *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. M. Charles de Sainte-Foi, 5 tomów, Paris 1854-1855[45].
9. Maury A., *La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, ou Étude sur les superstitions païennes, qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours*, Paris 1860[46].

---

[41] Norwid pożyczył tę książkę od L. Rettla w 1882 r. i opisał swoje wrażenia w trzech listach. Zob. Pwsz., t. 10, s. 169-172.

[42] Norwid wspomina o książce Cousina w *Notatkach z mitologii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 313.

[43] Norwid czytał książkę Creuzera we francuskim tłumaczeniu Guigniauta, choć zapewne nie była to drobiazgowa lektura. Wspomina o tej książce tylko raz, a jest to wielotomowe, niezwykle erudycyjne dzieło, którego wydanie we Francji odbiło się szerokim echem. Zob. Pwsz., t. 7, s. 274. O roli francuskiej edycji dzieła Creuzera zob. R. Canat, *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 2: *Le Romantisme des Grecs 1826-1840*, Paris 1953, s. 13.

[44] Na Norwidowską lekturę książki Grote'a wskazuje fragment *Notatek z mitologii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 313. Należy także odnotować, że w czasie, gdy powstawały notatniki Norwida trwało tłumaczenie monumentalnej historii Grecji, która z wielu względów stanowiła przełom w badaniach nad greckim antykiem. Zob. G. Grote, *Histoire de la Grèce depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*, traduit de l'anglais par A.-L. de Sadous, t. 1-19, (Paris) 1864-1867.

[45] Norwid streszcza fragmenty książki Görresa w *Notatkach z historii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 369-371.

[46] Książkę Maury'ego miał Norwid na własność, niektóre jej fragmenty włączył do zbioru notatek. Zob. uwagi J.W. Gomulickiego: Pwsz., t. 7, s. 689. Należy podkreślić, że niezwykle prawdopodobna jest także Norwidowska lektura

10. Quatremère E., *Recherches historiques et critiques sur la langue et la literature de l'Egypte*, Paris 1808[47].
11. Riambourg J.-B.-C., *Du Rationalisme et de la tradition, ou Coup d'oeil sur l'état actuel de l'opinion philosophique et de l'opinion religieuse en France*, Paris 1834[48].
12. *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur, par J. Michelet, Paris 1827[49].

Łatwiej wskazać, które książki czytał Norwid, niż sprecyzować sposób, w jaki to czynił i które informacje uważał za szczególnie istotne. Przykładem, trafnie ilustrującym, jak wyglądała Norwidowska lektura, może być książka *La Cité antique* Fustela de Coulanges. Poeta pożyczył ją w lutym lub marcu 1882 r. od Leonarda Rettla i opisał swoje wrażenia w trzech listach[50]. Norwidowska lektura tej pracy, poświęconej instytucjom społeczno-politycznym Grecji i Rzymu, musi zastanawiać, bowiem Norwid całkowicie wypaczył sens książki, a jego listy sprawiają wrażenie, że tej wartościowej pracy kompletnie nie zrozumiał.

Praca Fustela to wczesne dzieło historyka, który obecnie uchodzi za najwybitniejszego francuskiego badacza instytucji

---

innego dzieła Maury'ego, mianowicie pracy *Histoire des religions de la Grèce antique depuis leur origine jusqu'au leur complète constitution* (3 tomy, Paris 1857-1859), która mogła zwrócić uwagę poety na początki greckiej religijności i rolę Pelazgów jako pośredników między cywilizacjami Egiptu i Grecji.

[47] Norwid wspomina o tej książce w *Notatkach z mitologii*. Zob. Pwsz., t. 7, s. 258.

[48] Ślady Norwidowskiej lektury rozprawy Riambourga można dostrzec w notatnikach. Zob. Pwsz., t. 7, s. 242-243.

[49] Norwid wspomina o książce Vico w swym notatniku. Zob. Pwsz., t. 7, s. 361, 367. O powiązaniu przemyśleń Vico z koncepcją czasu i historii w twórczości Norwida zob. E. Feliksiak, *Norwid i Vico*, „Przegląd Humanistyczny" 1968, nr 3, s. 23-42.

[50] Zob. Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *Kalendarium życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 2: *1861-1883*, Poznań 2007, s. 743-744.

w dziewiętnastym wieku[51]. W książce poświęconej antycznemu miastu, Coulanges wychodzi z założenia, że metoda porównawcza jest w stanie udzielić możliwie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o narodziny *polis*. Badacz skoncentrował się na zjawisku kształtowania miejskich wspólnot zorganizowanych w oparciu o religijną legitymizację. Obserwowanie procesu ewolucji antycznych instytucji, takich jak prawo własności, ród i małżeństwo, stanowi dla Fustela szansę obserwowania przemian ludzkiej inteligencji. To w obrębie zmieniającego się rozumu, czego konsekwencją były także przemiany religijnych wierzeń i rytuałów oraz sposób zorganizowania państwa, dostrzega Coulanges fundament analizy porównawczej różnych kultur. W książce *La Cité antique* przedmiotem badań stał się rozwój miasta greckiego i rzymskiego, porównywanych szczególnie pod względem boskiego pochodzenia idei własności prywatnej.

Ta książka musiała wydawać się Norwidowi niezwykle kontrowersyjnym sposobem opisywania przemian antycznego świata. Zwłaszcza geneza wszystkich zmian, wskazywana przez francuskiego badacza, musiała budzić zdecydowany sprzeciw poety. Coulanges bowiem, jak twierdzi Donald R. Kelley, sprzeciwiając się subiektywizacji historii, twierdził, że nie jest ona ani „dziełem jednostek, ani nawet »ludu«”[52], lecz że stanowiła racjonalny efekt przemian ludzkiej inteligencji i że jedynym sposobem jej badania jest „podejście nie tylko bezstronne, ale i skrajnie literalne, oparte na szczegółowym i bardzo zawężonym badaniu tekstu”[53].

Pozytywistyczne podejście Fustela stanowi przyczynę Norwidowskiej krytyki, gdyż autor *Quidama* nie mógł się zgodzić na pozbawienie greckiego świata wszelkich śladów roli Objawie-

---

[51] Zob. D.R. Kelley, *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2010, s. 251.

[52] Ibidem, s. 254.

[53] Ibidem.

nia, boskiej obecności. Co więcej, Coulanges nie tylko starał się ograniczyć wpływy idei i przekonań religijnych w kwestii kreowania społeczno-politycznego kształtu starożytnych państw, tłumacząc wierzenia Greków i Rzymian poprzez odwoływanie się do określonych metamorfoz ludzkiej inteligencji. Sformułował także spójny wizerunek antyku jako epoki, w której istnienie po śmierci miało stanowić wyłącznie kontynuację życia doczesnego, czego dowodem były choćby rytualne posiłki, przygotowywane dla zmarłych. Tego przywiązania do świata materii i wykluczenia ze świata starożytnych wpływów boskiego Demiurga porządkującego ludzkie życie w zgodzie ze swoją wolą, tym bardziej nie mógł Norwid pojąć. W jego koncepcjach grecki sposób konceptualizowania wiedzy o świecie stanowił etap przygotowawczy dla ludzkości, by łatwiej można było zrozumieć i zaakceptować istnienie chrześcijańskiego Boga.

Norwid traktuje *La Cité antique* jako książkę poświęconą historii greckiej religijności, wbrew intencjom autora, lecz w zgodzie z własnymi przekonaniami, że elementy religijności zawarte są w strukturze ludzkiego języka, a zatem skoro rozprawa traktuje dawne teksty literackie i historyczne jako świadectwa uobecniające minioną epokę starożytną, nie sposób oceniać jej w innych, niż religijne, kategoriach. Zatem Norwid rozważa kwestie zawarte w dziele Fustela z perspektywy historiozofa, który inaczej definiuje pojęcie wolności osobistej, niż historyk starożytności. Dlatego Norwid podkreśla, że Coulanges chciałby ukazać Rzym nie jako miasto, lecz jako abstrakcyjne pojęcie, bowiem Rzym pozbawiony obecności kobiet i ludu jest tworem sztucznym, takim, który nigdy nie zaistniał w rzeczywistości historycznej:

> Przeskakuje lekko porwanie Sabinek (mała rzecz!), bo to byłoby ambarasujące dość w teorii – o większą połowę zmniejsza rytuał tryumfu, bo trzeba by było mówić, iż tryumfator wjeżdżał przez wyłom muru świętego (jak Remus, za to zabity) i że bez wyłamania

> muru nie byłoby tryumfu kanonicznie... ale to by Autorowi zrobiło ambaras w teorii!... któremu, zda się, szło o nakreślenie niejakiego Rzymu – – – bez kobiet, ludu, i bez tryumfatora... Rzym, zaiste, ciekawy! [Pwsz., t. 10, s. 170]

Poeta zarzuca autorowi *La Cité antique* nieuwzględnienie zjawisk, których ów nie miał zamiaru brać pod uwagę, a już z pewnością nie w stopniu preferowanym przez Norwida. W rozważaniach Fustela de Coulanges nie było bowiem miejsca dla docenienia roli tryumfatora, czyli wybitnej jednostki odmieniającej losy państwa lub politycznej wagi tłumu. Coulanges odmiennie rozumiał istotę społeczności w antycznym mieście. Dla niego miasto stanowiło konfederację poszczególnych ludzkich grup zakorzenionych w pierwotnych fundamentach rodziny, prawa własności i religii domowej. W związku z tym odróżnia miasto jako wspólnotę religijno-polityczną od miasta rozumianego jako terytorium z postawionymi na nim budynkami. „Cité et ville – pisze Coulanges – n'étaient pas des mots synonymes chez les anciens. La cité était l'association religieuse et politique des familles et des tribus; la ville était le lieu de réunion, le domicile de cette association"[54]. Tym samym nie rozpatruje w ogóle zjawiska wolności indywidualnej. Czyni tak z oczywistych względów, gdyż według niego mieszkańcy antycznego miasta nie znali pojęcia indywidualizmu, który narodził się dopiero wraz z chrześcijaństwem. Norwid, oburzony rzekomo kompromitującymi teoriami, w gruncie rzeczy chciałby obalić koncepcję Fustela de Coulanges, że to dopiero chrześcijaństwo dokona rozdziału religii i państwa. W mniemaniu Norwida chrześcijaństwo w sposób naturalny wypełniło miejsce po skompromitowanej religii pogańskiej. Myśl francuskiego badacza znajduje się na przeciwległym biegunie przekonań Norwida, bowiem dla historyka grecka i rzymska religijność

[54] F. de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutiones de la Grèce et de Rome*, Paris 1864, s. 166.

nie mogłaby zaistnieć bez społeczno-politycznego kontekstu funkcjonowania państwa. Poza tym dla historyka to wyłącznie ewolucja, której podlegały instytucje organizujące życie rodziny i miasta, stanowiła jedyny i miarodajny przedmiot badania. Historyk, taki jak Fustel de Coulanges, nie stawiał pytań o losy pojedynczych ludzi, gdyż jego komparatystyczna metoda narzucała mu optykę oceniania poszczególnych historycznych modeli rozwojowych i dzięki temu mógł postawić obok siebie miasto greckie, rzymskie i indyjskie. „Pojedynczy" człowiek siłą rzeczy nie był w stanie zaistnieć w tak zaplanowanej rozprawie, co Norwid zapewne zauważył, lecz jednocześnie krytycznie napiętnował. Polemikę Norwida z pewnością warto potraktować jako punkt wyjścia do rozważań o odmiennym formułowaniu opinii na temat grecko-rzymskiej historii, nieograniczonych metodologicznie i synkretycznych w duchu, lecz jednocześnie bliskich losom ludzi niepostrzeganych w tłumie, który bywał ukazywany w dziełach historycznych.

Obfite lektury poświęcone greckiej historii i cywilizacji zaowocowały w przypadku Norwida skrystalizowaniem opinii na kluczowe tematy z zakresu greckiej kultury, jej narodzin oraz rozwoju. W jego pismach można odnaleźć fragmentaryczne i rozproszone poglądy, dotyczące losów greckiej literatury, filozofii i historiografii, które odzwierciedlają Norwidowską wizję wpływu narodzin literatury na kształtowanie się greckiej tożsamości. Wokół postaci Homera w ciągu wieków nagromadził się szereg pytań, które Norwid drobiazgowo notuje: „Homer: kiedy? czy? czy Grek? Azjata? Italczyk? Ślepy? Żebrak? *Iliada* i *Odyseja* czy jego obiedwie? / Niektórzy: że to rapsody zebrane przez Likurga lub Pizystrata. Inni: że to towarzysz Agamemnona i Ulissa" [Pwsz., t. 7, s. 301]. Niepewność, dotycząca pochodzenia Homera i czasu jego życia, nie przeszkodziła Norwidowi w próbie opisania fenomenu, wynikającego z powstania epopei. We *Wstępie* do tłumaczenia I rapsodu *Iliady* poeta wyjaśnił, że

twórczość Homera pełniła tak istotną funkcję wychowawczą w życiu Greków ze względu na transparentność samego tekstu, wywodzącego się ze świata kultury oralnej oraz opisującego naturalne współistnienie ludzi i bóstw.

> Można jednak powiedzieć, że u Homera naturalność ma bardzo potężne dwa źródła. Z jednej strony techniczne: ponieważ rapsodie z ust do ust przechodziły i każdy śpiewający uwłaszczał się w nie, przeto robiło się z używanym często rymem to, co staje się z poręczliwością używanych dobrze narzędzi, które się z czasem w-rękojmiają w gesta człowiecze i jakoby organami żywymi stają się naturalnie.
> Ze strony drugiej: głównym naturalności powodem było, że u Homera, od zenitu aż do ostatniego ziarnka piasku, wszystko powzajemniało się. Niejeden wielki bóg był tak człowieczym, iż mógł się zapomnieć przy obiedzie. [Pwsz., t. 3, s. 673-674]

Norwid zauważa, że w kulturze greckiej Homer odgrywał rolę zarezerwowaną w judaizmie i chrześcijaństwie dla świętej księgi. W społeczeństwach greckich miast służył nie tylko jako podstawowa lektura, pozwalająca zdobyć wykształcenie i nauczyć się podstawowych reguł funkcjonowania prawa oraz umożliwić poznanie obywatelskich obowiązków, lecz także zastępował instytucję wyroczni, boskiego głosu wyjawiającego przyszły los. W *Rzeczy o wolności słowa* Norwid podkreśla wagę Homera i Hezjoda dla dziejów greckiej cywilizacji. O ile pierwszy stworzył model poezji epickiej, opartej na heroicznych czynach przodków, drugi scharakteryzował oraz opisał pochodzenie i atrybuty bóstw, porządkując w ten sposób świat greckich wierzeń:

> Homer z dala – przez wieki cenion, za dni onych
> Żył, ale czy dotykał wawrzynów zielonych?!...
> Jeśli nie wiemy dotąd, gdzie? i w jakim stanie?
> Ani czy rzeczywiście był ślepym żebrakiem.
> Wszelako, że rycerskie ośpiewał herbarze,
> Słynniejszy od Hezjoda, co sławi ołtarze. [Pwsz., t. 3, s. 581]

Poza Homerem, szczególną wagę przywiązywał Norwid do narodzin greckiej historiografii. Interesował go zwłaszcza powód, który sprawił, że Herodot i Tukidydes zdecydowali się na spisywanie minionych wydarzeń. Perspektywa Herodota i Tukidydesa jawi się Norwidowi jako pragnienie zachowania przeszłości w ludzkiej pamięci. W przypadku Herodota spisywanie historii służyło zgromadzeniu obfitej wiedzy o okolicznościach prowadzących do wojny Greków z Persami. Drobiazgowość historyka pozwoliła przy okazji utrwalić bezcenne opisy obyczajów wielu ludów z basenu Morza Śródziemnego, niezwiązanych bezpośrednio z opisywanym konfliktem, lecz interesujących z greckiego punktu widzenia. Tukidydes inaczej definiuje swoje zadanie, Norwid zauważa, że w centrum jego uwagi znalazła się Wojna Peloponeska, a zatem dużo intensywniej skupił się na wskazywaniu przyczyn, które doprowadziły do wojny Sparty i Aten oraz jej konsekwencji dla całego greckiego świata:

> Herodot – cały poetyczny: Grecja tam jest bohaterką. O obcych i ich ważności ma tyle, ile z ligą helleńską coś mają i znaczą. Ale on widzi: podróżuje i doświadcza.
> Tucydyd do Ammiana Marcelina – roczniki, biografie, komentarz.
> Herodot mówi, iż pisze, aby pamięć wielkich i cudownych (imprez – *exploits*) wypraw nie zatraconą była.
> Tucydyd – albowiem mniema, iż Wojna Peloponeska więcej godną pamięci niźli wszystko, co ją poprzedziło. [Pwsz., t. 7, s. 247-248]

Perspektywa przyjęta przez Norwida podkreśla rozbieżność zamierzeń Herodota i Tukidydesa. O ile Herodot zamierzał przekazać przyszłym pokoleniom zdarzenia godne pamięci, Tukidydes dokonuje istotnych wyborów, by poprzez ukazywanie sytuacji z nieodległej przeszłości, ich wnikliwą ocenę i charakteryzowanie skutków, jakie przyniosły, wpływać na przyszłe decyzje polityczne podejmowane w ateńskiej *polis*. Marcel Detienne zauważył, że projekt Tukidydesa stanowił sprzeciw wobec tra-

dycyjnego dyskursu pamięci oralnej, niezwykle podatnego na przekształcenia w czasie historycznych przełomów:

> Son propos n'est pas de raconter ce qui s'est passé, mais d'atteindre la vérité d'un discours efficace, un discours fait de raisons si bien appareillées qu'il constitue le meilleur moyen d'agir dans l'espace de la cité, aujourd'hui et dans l'avenir. Toutefois, une histoire au présent, comme la guerre du Péloponnèse, doit affronter les problèmes de la mémoire et de la tradition orale, et elle le fait dans ce qu'il est convenu d'appeler l'*archéologie*, en procédant à la critique des récits de la bouche et de l'oreille. La mémoire est faillible, elle a des trous; de plus, elle interprète, elle sélectionne, elle reconstruit; et elle est d'autant plus fragile que les temps sont troublés, que le merveilleux prolifère et que tout devient crédible[55].

Prawdopodobnie z tego właśnie względu Norwid w swych notatnikach zdecydowanie częściej powołuje się na Herodota, jawił mu się bowiem jako historyk nie tylko dawniejszy od Tukidydesa, lecz również bliższy archaicznej, mitycznej naturze greckiego *logosu*. Tukidydes to bardziej racjonalny polityk, piszący z określonej perspektywy, a zatem zdecydowanie częściej poddający opisywane wydarzenia procesowi selekcji i interpretacji, wiążącej historyczną narrację w spójną opowieść o ludzkich motywacjach i politycznych wyborach[56].

W *Milczeniu* Norwid sprecyzował swoje poglądy na dzieje greckiej literatury i filozofii. Uznał Hezjoda za reprezentanta poetyckich żywiołów, starszych od tych, które są obecne w poezji Homera. Podzielił także grecką filozofię na epokę wcześniejszą, heroiczną i późniejszą, systemową, zapoczątkowaną przez Arystotelesa. Norwid świadomie koryguje ustalenia historyków filozofii i za pierwszego filozofa uznaje nie Talesa, lecz Ajschylosa:

---

[55] M. Detienne, *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris 2009, s. 50.

[56] O różnicach w podejściu do pisania historii u Herodota i Tukidydesa zob. m.in. D.R. Kelley, *Oblicza historii. Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, tłum. M. Tomaszewski, Warszawa 2010, s. 35-49.

Lecz planetarna wartość wielkiej Diogenesowej gwiazdy mniej była i mniej jeszcze bywa ocenioną od jej błyskotliwych tęcz dowcipu. Na mędrcu tym zamyka się ta filozofia, którą ja heroiczną nazywam. Wedle tegoż uważania mojego, filozofia ta nie zaczyna się wcale od Talesa, lecz od Ajschylosa dramatycznych przedstawień, gdzie wykładało się posady mądrości tradycyjnej i wypowiadało się idee postaciami, zaś zamyka się i kończy nie mniej dramatycznie, jak ją Ajschylos początkował, to jest zamyka się Dialogami-Platońskimi, tak iż to, co sztuka nieledwie techniczna w Sofoklesie ceni i podziwia, nie należy bynajmniej do filozoficznego pochodu i rozwoju myśli greckiej, lecz dla dziejów sztuki zostawa. [Pwsz., t. 6, s. 224-225]

Norwid w swoisty sposób porządkuje rozwój greckiej myśli filozoficznej. Zapoczątkowana przez Ajschylosa, opisującego wyłącznie losy przypisane ludzkości przez bogów, prawdziwe uwieńczenie znajduje w dialogach platońskich skoncentrowanych na człowieku, który pragnie odnaleźć prawdę:

Gdy tymczasem Platoński Dialog ludzi zwykłych, ludzi na ulicach Aten spotykanych, a poszukujących nieznanego Boga, prawdy i cnoty śród doczesnych i arcypotocznych bytu warunków, jest w prostej linii ostateczną jakoby rzeczywistością onych dialogów olimpijskich Ajschylowskich, gdzie sprawy i myśli ludzkiej jeszcze nie ma, lecz gdzie święte i mądre *fata* człowiekiem dla idei pogardziły. [Pwsz., t. 6, s. 225]

Norwid zmienia tradycyjną periodyzację narodzin filozofii i jej pierwszych epok, by wskazać jeden z aspektów, który szczególnie się z nią wiązał. Poeta podkreślał rolę filozofa jako wychowawcy, którego zadaniem jest kształtowanie właściwych postaw obywateli i przekazywanie wiedzy o prawidłowych zachowaniach ludzi względem innych obywateli oraz względem bogów. Antyczny filozof jawi się Norwidowi jako mędrzec, kluczowa postać w funkcjonowaniu wspólnoty. Filozof, pełniący funkcję wychowawcy i nauczyciela dobrego życia[57], ukazywany

[57] Niezwykle pomocne w zrozumieniu Norwidowskiego podejścia do dziejów greckiej filozofii są studia P. Hadota. Zob. m.in.: idem, *Czym jest filozofia*

jest przez Norwida nie jako odseparowany od miasta myśliciel, lecz jako człowiek filozofujący całą swoją egzystencją, co często skutkowało dla niego niełaską ze strony ludu. Z tego właśnie względu poeta często przywołuje postać Sokratesa, potraktowanego przez Ateńczyków równie okrutnie jak Milcjades, Temistokles, Tukidydes, Kimon, Arystydes i Fidiasz, postaci opisywane w wierszu *Marmur-biały*.

Powróćmy do wiersza *Z listu (Do Włodzimierza Łubieńskiego)*, który można potraktować jako trafną syntezę Norwidowskich poglądów na fenomen greckiej cywilizacji. Cyceron, rozmawiający po grecku z Sikulami o filozofii, jawił się greckiemu mędrcowi jako symptom definitywnego tryumfu, który odbierał Grecji całość jej duchowego dziedzictwa. Jednocześnie jednak poeta dystansuje się od tych obaw Greka, twierdząc, że w rzeczywistości był to moment decydujący o zdominowaniu rzymskiej kultury przez Greków i że rola Rzymu ograniczy się wyłącznie do imitowania Hellady na polu sztuki, filozofii i literatury. Jak zauważa Norwid w przypisie do wiersza, niewiele epizodów zachowanych przez źródła odzwierciedla tak głęboki przełom w dziejach:

> Plutarch już był do tyla literatem, że powieść powyższą, acz po grecku, wzmiankuje zaledwo, i to na korzyść Cicerona, jakby to nie był jeden z najuroczystszych państwa rzymskiego dramatów; w tej skorupie, którą historią nazywają, niewiele jest szpar tak poważną przepuszczających światłość. [Pwsz., t. 1, s. 99]

Uogólniając, wypada stwierdzić, że w twórczości Norwida Grecja i jej historia stały się terenem poszukiwań wielu innych, niż ten opisany w wierszu *Z listu (Do Włodziemierza Łubieńskiego)*, epizodów odkrywających niejawne mechanizmy, które rządziły historią ludzkości. Norwid śledzi z niezmierną szczegółowością

---

starożytna, tłum. P. Domański, Warszawa 2000; *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.

dzieje suwerennych Greków z czasów świetności ich cywilizacji, lecz z nie mniejszą dbałością rekonstruuje późniejsze dzieje dorobku greckiej kultury, zwłaszcza zaś tego, w jaki sposób korzystano z greckiego języka, stworzonych przez Greków koncepcji filozoficznych oraz literackich wzorców.

Pośmiertny żywot Grecji jest dla Norwida ważny z kilku względów. Po pierwsze, grecka filozofia została przyswojona przez myślicieli chrześcijańskich i jest obecna w życiu każdej chrześcijańskiej wspólnoty. Po drugie, to Grecy stworzyli pojęcia historii i pamięci, ich zmienne losy będą Norwida nieprzerwanie fascynować, zwłaszcza w późniejszej fazie twórczości. Po trzecie, grecka kultura jest idealnym przykładem powszechnego światopoglądu, który umożliwia dostarczenie odpowiedzi na wszystkie fundamentalne pytania ludzkości. Stąd zapewne wziął się ten obraz rzymskiego konsula rozprawiającego po grecku z prowincjonalnym, sycylijskim ludem. Dla Norwida była to parabola uniwersalnego języka, który jest w stanie w sprawnych rękach odgrywać rolę ideologicznego narzędzia, skrywającego brutalną indoktrynację pod maską wychowywania i edukacji. Od greckiej *paidei* do mechanizmów skutecznej agitacji – tak w skrócie wygląda w mniemaniu Norwida proces przemian helleńskiego ducha w dziejach.



Greckie historie

1. Stwarzanie Grecji

W książce *Kradzież historii* z 2006 r. Jack Goody zadał fundamentalne pytanie, dlaczego wyłącznie europejska cywilizacja posiada w swojej historii epokę starożytną, podczas gdy w przypadku innych cywilizacji, takich jak Indie, Chiny lub państwa z rejonu Bliskiego Wschodu nie używa się tego pojęcia. Sformułowana odpowiedź koncentruje się na europejskiej tendencji, by własną przeszłość uczynić zjawiskiem niepowtarzalnym i uniemożliwić porównywanie „greckiej" wersji narodzin kultury z jakąkolwiek inną sytuacją. Momentem, który rzekomo przesądził o radykalnej odmienności powstania Europy był kres epoki brązu. Od tej „chwili", sugeruje Goody, w mniemaniu wszystkich zwolenników tezy o wyjątkowości greckiego modelu rozwoju, droga Hellady wyglądała inaczej niż wszystkich innych ludów basenu Morza Śródziemnego i Azji Mniejszej.

Konstatacje Goody'ego stanowią druzgocącą krytykę eurocentrycznego pisania historii świata. Uderzają zwłaszcza w teleologizm myślenia, który sprawił, że greckie początki historii oceniane są z perspektywy późniejszych wydarzeń. Przykładem tak skonstruowanej wizji dziejów są dla Goody'ego zwłaszcza studia Robina Osborne'a, odwołującego się w książce *Greece in*

the Making 1200-479 BC do mitu Grecji, której odkrycia zaważyły na losach całego świata:

> It is not entirely a European myth that in the classical Greek world we find the origins of very many features which are fundamental to our own western heritage. Whole modes of thought and expression have their fount and origin in Greece between 500 and 300 BC: self-conscious abstract political thought and moral philosophy; rhetoric as a study in its own right; tragedy, comedy, parody, and history; western naturalistic art and the female nude; democracy as theory and practice[1].

Goody nie neguje prawdziwości zacytowanych twierdzeń i im podobnych, podkreśla wszakże, że Osborne ukazuje w ten sposób niepełny obraz źródeł europejskiej cywilizacji, gdyż przekreśla całkowicie intensywne związki, które łączyły Grecję z innymi państwami śródziemnomorskimi. Nie sposób bowiem poprzestać na stwierdzeniu, że Grecja stworzyła świat nowoczesny, „tak samo można by powiedzieć – pisze Goody – że świat nowoczesny »stworzył Grecję«"[2]. Spośród wielu zjawisk, które wpłynęły na ukształtowanie greckiego mitu, badacz wymienia zwłaszcza demokrację, wolność indywidualną i praworządność. W odniesieniu do każdego z tych elementów Goody podkreśla, że pomiędzy Grecją, a innymi organizmami państwowymi z regionu istniała raczej różnica stopnia, niż bezwzględnej jakości, stąd tak bezkrytyczne sądy o wyjątkowości i wynalazczości greckiej kultury nie znajdują potwierdzenia w źródłach. Co więcej, choćby w przypadku historii Kartaginy i Tyru można odnaleźć sporo analogii do ustroju o charakterze zbliżonym do demokratycznego. Nie sposób także wyłącznie Grekom przypisywać wynalezienia wolności i zamiłowania do rządów prawa, gdyż zjawiska te pojawiały się w różnych rejo-

---

[1] R. Osborne, *Greece in the Making 1200-479 BC*, London 1996, s. 2.

[2] J. Goody, *Kradzież historii*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2009, s. 48.

nach świata w sposób niezależny od stopnia przyswojenia podstaw greckiej kultury. Całkowitą winę autor *Kradzieży historii* przypisuje europejskiemu etnocentryzmowi, który zdominował dziewiętnastowieczne narracje o początkach Europy i wymusił tak drastyczne wykluczenie z tych opowieści wszystkich innych, heterogenicznych pierwiastków.

Na inne przyczyny powstania mitu Grecji wskazuje Martin Bernal, autor książki *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*[3]. Bernal stawia tezę, że o historii Grecji pisano dotychczas w dwojaki sposób i określa te modele mianem „Antycznego" i „Aryjskiego". Ten pierwszy dotyczy historii opisywanej przez autorów starożytnych z okresu klasycznego i hellenistycznego, którzy uważali cywilizację grecką za wytwór Fenicjan i Egipcjan. Ten drugi oznacza szereg zabiegów, które nowożytni badacze i pisarze poczynili, by oczyścić obraz Grecji z jakichkolwiek semicko-egipskich wpływów i nadać jej rangę wyjątkowego, niepowtarzalnego zjawiska w dziejach świata, stanowiącego o randze cywilizacji europejskiej, która z Grecji wywodzi swój początek.

> Most people are surprised to learn that the Aryan Model, which most of us have been brought up to believe, developed only during the first half of the 19th century. In its earlier or 'Broad' form, the new model

[3] M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, London 1987. Uzupełnieniem pracy Bernala były dwa kolejne tomy: idem, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. II: *The Archaeological and Documentary Evidence*, London 1991; *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. III: *The Linguistic Evidence*, New Brunswick, New Jersey 2006. Badania Bernala wywołały liczne kontrowersje i burzliwą dyskusję, zaś polemiczne głosy zostały zebrane w tomie: *Black Athena: Revisited*, ed. by M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers, Chapel Hill & London 1996. Bernal odpowiedział na stawiane zarzuty własną książką: idem, *Black Athena writes back. Martin Bernal responds to his critics*, ed. by D.Ch. Moore, Durham & London 2001. Dokładne omówienie dyskusji, które wywołała książka Bernala, odnaleźć można w artykule W. van Binsbergena (*Black Athena ten years after*, "Talanta" XXVIII-XXIX (1996-1997), s. 11-64).

denied the truth of the Egyptian settlements and questioned those of the Phoenicians. What I call the 'Extreme' Aryan Model, which flourished during the peaks of anti-Semitism in the 1890s and again in the 1920s and 30s, denied even the Phoenician cultural influence. According to the Aryan Model, there had been an invasion from the north – unreported in ancient tradition – which had over-helmed the local 'Aegean' or 'Pre-Hellenic' culture. Greek civilization is seen as the result of the mixture of the Indo-European-speaking Hellenes and their indigenous subjects[4].

Epoka romantyzmu odgrywa w rozważaniach Bernala szczególną rolę. To właśnie romantyzm przyczynił się do spotęgowania fascynacji Grecją, pojmowaną wszakże w specyficzny sposób, wypreparowany z zainteresowania jej przeszłością i polegający raczej na sublimowaniu przedmiotu uwielbienia – idealnego świata dawnych Hellenów, ludzi doskonałych, którzy posługiwali się językiem o niezwykłych walorach wychowawczych. Badacz podkreśla, że to dzięki decyzji Humboldta język grecki stał się podstawą edukacji młodzieży na zreformowanym uniwersytecie. Obok Humboldta wymienia także Heglowską historię filozofii oraz *Historię Rzymu* (1810-11) Bartholda Niebuhra jako przykłady etnocentrycznej interpretacji dziejów antycznej Grecji i Rzymu. U Friedricha Hegla odnajduje Bernal ideę, że choćby nawet Grecy zaczerpnęli pewne kulturalne i religijne wzorce z Egiptu lub innych wschodnich państw, to dokonali w ich obrębie tak daleko posuniętych zmian, że to im właśnie należy przyznać miano prawdziwych odkrywców, a dotyczy to zwłaszcza filozofii. Niebuhr stanowi dla Bernala przykład historyka o poglądach reakcyjnych i konserwatywnych, co nie zakłóciło jego szczerej fascynacji szkockim romantyzmem. Autor *Black Athena* podkreśla ugruntowanie przez Niebuhra w naukach historycznych teorii o rasowym pochodzeniu grup społecznych we wczesnym okresie istnienia Rzymu. W odnie-

[4] M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, s. 1-2.

sieniu do historii Grecji, Niebuhr poruszał się w obrębie modelu „Antycznego", wyrażał konieczność czerpania przez Greków inspiracji ze Wschodu we wczesnej fazie ich dziejów, równocześnie jednak podkreślał intelektualne opóźnienie Egipcjan, których intelektualny rozmach nie osiągnął nigdy rangi stworzonych dzieł sztuki.

Bernal wskazuje cztery zasadnicze czynniki, które przyczyniły się do zastąpienia Egiptu przez Grecję w poszukiwaniach źródeł europejskiej cywilizacji. Były to: chrześcijańska reakcja, rozwój koncepcji postępu, nasilający się rasizm i romantyczny hellenizm[5]. Daleko posunięta skrótowość, jak zauważa Richard Jenkyns, z jaką Bernal omawia prace dziewiętnastowiecznych autorów, sprawiła, że większość jego opinii budzi uzasadniony sprzeciw[6]. Jenkyns ukazuje także, że wspomniane cztery filary rozważań można skutecznie podważyć i ukazać ich problematyczność. Po pierwsze, chrześcijaństwu nie zależało nigdy na odseparowaniu Grecji od egipskich wpływów, wprost przeciwnie, wielokrotnie zauważanym zabiegiem w dziejach kultury było podkreślanie semickiego pochodzenia greckiej mitologii, dzięki czemu można było ją postrzegać jako wypaczenie autentycznej, biblijnej prawdy. Po drugie, Bernal zdaje się nie rozumieć fenomenu dziewiętnastowiecznej fascynacji Grecją, którego nie należy wiązać z ideą postępu, stanowił bowiem w zdecydowanej mierze wyraz romantycznej fascynacji pierwotną przeszłością i tym, co archaiczne w kulturze. Po trzecie, wątpliwe okazuje się nie to, że autor *Black Athena* opisuje nasilanie się europejskiego rasizmu, lecz że wyznacza czas jego rozkwitu na koniec osiemnastego wieku. Pod tym względem romantyzm nie stanowił zasadniczego przełomu, a poza tym romantyczna fascynacja ludem i folklorem nie koncentrowała

[5] Zob. ibidem, s. 189.

[6] Zob. R. Jenkyns, *Bernal and the Nineteenth Century*, w: *Black Athena: Revisited*..., s. 417-421.

się na kwestii rasy, lecz kładła nacisk na wspólnotowość i partykularyzm ludu, a także na jego odmienność od innych grup etnicznych. Jenkyns podkreśla, że Bernalowi przyświecały cele polityczne, pragnął powiększyć sferę początków cywilizacji europejskiej i umożliwić afrykańskim spadkobiercom egipskiej kultury (czyli w praktyce wszystkim kulturom afrykańskim) odczuwanie dumy z niezwykłości dzieła, które było udziałem ich przodków. W rezultacie wszakże, zauważa Jenkyns, ów emancypacyjny projekt okazuje się w gruncie rzeczy wybitnie eurocentryczny, jedynie nieco ten europejski punkt widzenia reinterpretując. Zaś zasadniczym przesłaniem, płynącym z dzieła Bernala i jednocześnie tym najbardziej skutecznym, okazała się próba wyzwolenia Europejczyków z grzechu kulturowej arogancji.

Z pewnością warto przybliżać trudne losy „greckich dziejów", które kształtowały się w dziewiętnastym wieku i śledzić z uwagą współczesne nam polemiki, skoncentrowane wokół tych zagadnień. Są to zabiegi konieczne dla zrozumienia specyficznej sytuacji, w której znajdował się Norwid, żyjący w czasach, gdy przebrzmiała już fala ogólnoeuropejskiej fascynacji Grecją i jednocześnie doświadczający lawinowego rozwoju specjalistycznych nauk, skoncentrowanych na odtwarzaniu i tłumaczeniu dorobku cywilizacyjnego starożytnych Greków.

Z punktu widzenia badań nad twórczością Norwida zasadne wydaje się stwierdzenie, mimo dyskusyjności niektórych hipotez Bernala, że polski poeta także zmagał się z dwoma przeciwstawnymi tendencjami obecnymi w dziewiętnastowiecznej kulturze i nauce. Z jednej strony przywiązany był do dobrze zakorzenionych sądów (mających źródła m.in. w dziele Herodota) o silnych związkach, które miały miejsce między Grekami i cywilizacją egipską. Z drugiej natomiast strony wyraźnie borykał się z nasilającą się tendencją, by o fenomenie Grecji pisać w kontekście samorodnego geniuszu, który wyłonił się nagle i bez pomocy starszych i lepiej rozwiniętych

cywilizacji śródziemnomorskich, czemu sprzyjały zresztą uniwersyteckie dziedziny rosnące wówczas w siłę: filologia klasyczna, historia sztuki, historia filozofii i religioznawstwo. Z tych przeciwstawnych usiłowań Norwid kreuje własny obraz Grecji i swój osobisty pogląd na jej historię, a także na dzieje literatury, filozofii i sztuki, choć nie sposób tego wizerunku zrozumieć bez uwzględnienia sprzecznych źródeł, które stały u jego podstaw.

2. Anegdoty, notatki i paralele. Poglądy Norwida na historię Grecji

Zbierając rozproszone uwagi Norwida, które dotyczą greckiej historii, można zauważyć, że poeta miał sporą wiedzę na jej temat, jak również, że chętnie powoływał się na greckie przykłady w różnych momentach swojej twórczości i w rozmaitych formach aktywności pisarskiej. Historia Grecji stanowiła dla Norwida niewyczerpane źródło krótkich opowieści, które chętnie umieszczał m.in. w listach. Przeważnie ukazywał w ten sposób zaskakujące, historyczne analogie pomiędzy starożytnością a dziewiętnastym wiekiem. Szczególnie pasjonowały Norwida zależności między życiem w cywilizacjach pogańskich, w zestawieniu ze światem po nastaniu chrześcijaństwa. Wskazywał na zadziwiające podobieństwa w ludzkich zachowaniach, które uzasadniały, że nie we wszystkich sferach chrystianizm został należycie przyswojony i przemyślany. W formie bardziej rozbudowanej, wątki i postaci zaczerpnięte z greckich dziejów stanowiły istotny element rozumowania w szkicach poświęconych historii kultury lub sztuce. Pojawiają się w ten sposób choćby w *Milczeniu*, *Jasności i ciemności* oraz w *Zmartwychwstaniu historycznym*.

Najpełniejszym świadectwem zainteresowań Norwida są jego notatniki, a zwłaszcza długi ich fragment poświęcony Grekom

oraz rozmaitym związkom i epizodom z dziejów wschodnich rubieży, rozciągających się wokół Morza Śródziemnego, począwszy od drugiego tysiąclecia p.n.e. Badanie notatników poety to ryzykowne zajęcie, trzeba bowiem przypisywać Norwidowi intencje, których przeważnie nie można precyzyjnie uzasadnić. Jest to nieustanne stawianie kruchych hipotez i konstruowanie własnej, badawczej narracji na podstawie niezwykle niepewnego materiału. Warto jednakże docenić wysiłek Norwida, który niewątpliwie nadał swoim notatnikom określoną formę, subtelnie prowadząc czytelnika przez meandry dziejów cywilizacji. Czytając notatki poety, należy założyć, że stanowią one dzieło równie oryginalne, co wszystkie inne utwory, ponieważ Norwid wybierając określone informacje, zaczerpnięte z przeszłości, dokonywał za każdym razem interpretacji i wpisywał każdy fakt, zjawisko lub cytat we własną wizję historiozoficzną. Taką, która nie projektuje przyszłości, lecz jest zakorzeniona w analizowaniu cykliczności przemian myślenia filozoficznego i religijnego oraz ich postępowaniem wzwyż, ku coraz subtelniejszym formom, wyzwalającym człowieka z niewoli braku moralności i niedostatków wiary pogańskiej. Jest jeszcze jeden powód, dla którego należy zajmować się notatnikami. Jeśli potraktujemy notatki jako eliptyczne dzieło o historii starożytnej Grecji i jej wpływie na losy całej Europy, łatwiej przyjdzie nam zrozumieć, że rekonstruując poglądy Norwida na temat Grecji, lepiej poznamy kwestię związków człowieka z historią w całej Norwidowskiej twórczości. Nie jest przecież przypadkiem, że podobne fakty powracają u Norwida, nierzadko w różnych kontekstach i w rozmaitych zestawieniach. W swych notatnikach krąży wokół kilku interesujących go zagadnień i próbuje przybliżać się do nich na wiele odmiennych sposobów, co wskazuje, że były dla niego szczególnie istotne. Lektura dzieł literackich rzadko odkrywa przed nami drogę intelektualnych poszukiwań twórcy, zwłaszcza tak pełną komplikacji, zatem

z pewnością należy korzystać z możliwości, które pozostawił po sobie Norwid.

Informacje, gromadzone na temat Grecji, wpisują się w plan szeroko zakrojonego zbioru cytatów, dat, imion i obcojęzycznych określeń, które miały stanowić zestaw potrzebny dziewiętnastowiecznemu erudycie, by łatwiej zapanować nad skomplikowanymi procesami postępu i destrukcji oraz ich wzajemnych powiązań, które w mniemaniu Norwida wypełniły dzieje cywilizacji europejskiej. Kolekcja stworzona przez Norwida uzmysławia fakt, że – jego zdaniem – badanie kultury to złożony proces obserwowania zjawiska kumulacji doświadczeń, po którym zawsze następowało roztrwonienie wypracowanych sposobów konceptualizacji poglądów na miejsce człowieka w dziele stworzenia, jak również metod wyrażania ludzkich przekonań o istnieniu ponadzmysłowej rzeczywistości.

W zgodzie z tym ujęciem Norwid postrzegał historię Grecji jako proces wyłaniania się helleńskich *polis* w drugiej połowie drugiego tysiąclecia i jej istnienie datował do czasu uczynienia z Grecji prowincji *Imperium Romanum*. Spojrzenie Norwida sięga wszakże dalej, niż tylko do dziejów *sensu stricte*, poeta wnika bowiem szczegółowo w przyczyny narodzin Grecji oraz w kwestię pochodzenia jej kulturowego dorobku, interesuje go również to, w jaki sposób dziedzictwo Grecji odradzało się już po klęsce Hellady.

Zainteresowania Norwida sięgały najstarszych dziejów Greków, lecz krystalizują się wyraźniej w momencie wojny trojańskiej:

> Troja? gdzie? czy? – Tam, gdzie Azja Mniejsza jest naprzeciw Europy, przy cieśninie Hellespont [...]. Miasto przez bogów zbudowane v. Pelazgijskie. Od 300 lat panujące nad całą zachodnią Myzją. [...]
> Trojanie nie konni, ale wozami, z aurigą, który także się bije.
> Dziesięć lat, wyjąwszy nocy.
> Jak się skończyła wojna? Homer nie uczy sam i żaden z bliskich epoki pisarzy. Zdaje się, że traktatem. Stesichon (z którego Wirgili)

utrzymuje, że Troja wzięta i zniszczona. Ale ku temu żadnego tryumfalnego *votum* ni święta w Grecji! A Homer: że Hektorowi przepowiada Apollin, iż jego pokolenie w Troi królować będzie. A cóż, że bohaterowie nie wracają wcale jak zwycięzcy, bo włóczą się po morzach lub w domu zastają łoża zajęte. [Pwsz., t. 7, s. 300]

Wojnę trojańską uważał Norwid za moment przełomowy w dziejach Grecji, ten, w którym po raz pierwszy pojawiła się świadomość, że Grecja istnieje jako państwo odrębne od innych. „Ekspedycja trojańska (1209 r.) – notował Norwid – uświadamia Grecję o niej samej" [Pwsz., t. 7, s. 280]. Podążał w tej kwestii za rozważaniami z pierwszej księgi Tukidydesa, który także przywiązywał fundamentalne znaczenie do wojny trojańskiej: „O słabości dawnej Grecji w nie najmniejszej mierze świadczy również fakt, że przed wyprawą trojańską Hellada nie zdobyła się na żaden wspólny czyn: wydaje mi się, że jako całość nie nosiła jeszcze nawet nazwy «Hellady»"[7]. Znaczenie wojny z Troją ukazywał Norwid jako niejednoznaczne i w dużej mierze zmityzowane, gdyż nie pozostawiło po sobie żadnych materialnych śladów w samej Grecji. Być może w ten sposób pragnął poeta zaznaczyć, że pomiędzy epoką, w której wydarzyła się wojna, a czasami Homera miały miejsce tzw. „wieki ciemne", które zatarły dokładną wiedzę o świecie wojowników, walczących u bram Troi. Podkreśla także Norwid, że zakończeniem całego konfliktu były skomplikowane losy zwycięzców, niektórzy bowiem (jak Agamemnon i Ajaks) ponieśli śmierć, inni zaś (jak Odyseusz) błąkali się przez wiele lat, zanim powrócili do swych domów. Znaczący wydaje się poecie fakt, że w eposach Homera nie można znaleźć informacji o zdobyciu i zburzeniu Ilionu, niewykluczone, że wskazywał dzięki temu na wielowariantowość tej historii. Znał z pewnością wersję Herodota, który twierdził, że Helena nigdy nie dotarła do Troi,

[7] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, tłum. K. Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 2004, s. 5.

gdyż została uwięziona wraz z Parysem w Egipcie, gdzie odnalazł ją Menelaos.

W przypadku Norwida dużo ciekawsze okazują się jego poglądy na temat źródeł pochodzenia Greków i początków ich cywilizacji, można bowiem zauważyć, że poeta borykał się z wieloma sprzecznymi wersjami wydarzeń, z których dodatkowo usiłował wyciągnąć wnioski porządkujące obraz dziejów. Norwid kompiluje wiedzę z różnych antycznych źródeł, stara się wszakże zyskać pełen obraz, z uwzględnieniem różnorakich wariantów. Za pierwotnych osadników, którzy przybyli na tereny historycznej Grecji w drugim tysiącleciu p.n.e., uważa Norwid Pelazgów, poszukując o nich informacji w dziełach wielu greckich autorów, mogli to być m.in. Herodot, Tukidydes, Dionizy z Halikarnasu i Pauzaniasz[8].

> 223. Pelazgi z Północy, bo pierwej byli na Kaukazie (dziś Georgii, Czerkasji, Mingrelii, Abazji, śród gór, które zapewne były wyspami, nim morza się rozdzieliły i opadły) [Pwsz., t. 7, s. 280].
> 232. Nie zastali Grecji bezludnej: walczyli z mieszkańcami: Grekami i Lelegami v. Kuretami [...].
> Pelazgi – co się ich dotyczy historycznie, to ich przedstawia upadłych, a inne tradycje przyznają im wysoki stopień cywilizacyjny. Zwani także Tyrenianie.
> Niebuhr: że upadek Troi to upadek cywilizacji pelazgijskiej. [Pwsz., t. 7, s. 282]

Norwid w swych notatkach poświęconych Pelazgom łączy kilka rozbieżnych teorii ich pochodzenia. Waha się pomiędzy wariantem, w którym przybyli z Północy, a tym, który przyznawał im

[8] Nie sposób wskazać, z których dokładnie źródeł korzystał Norwid, z całą pewnością znał dzieła Herodota i Tukidydesa – oba co najmniej gruntownie przestudiował. W swych notatkach sugeruje także, że o najdawniejszych dziejach Grecji czytał u Plutarcha, Strabona, Diodora, Pauzaniasza i Dionizego z Halikarnasu. Sposób, w jaki Norwid zapisał swoją notkę [Pwsz., t. 7, s. 281] nie pozwala jednakże rozstrzygnąć, czy mowa o lekturach, które rzeczywiście miały miejsce, czy jest to tylko quasi-bibliograficzne zestawienie wszystkich autorów, którzy pisali o epoce Grecji archaicznej.

pochodzenie semickie i czynił z nich lud powiązany z Fenicjanami, choć ta ostatnia teoria wydaje się najbliższa Norwidowi[9]. Notuje także wersję podawaną przez Niebuhra, który wiązał istnienie Pelazgów z historią trojańską. Wzmianka o pracy Niebuhra może stanowić przesłankę, wskazującą na potencjalne źródło Norwidowskiej wiedzy. Mogła nim być książka *Histoire des religions de la Grèce antique depuis leur origine jusqu'au leur complète constitution*, autora doskonale znanego poecie, Alberta Maury'ego, który w pierwszym tomie swego dzieła poświęcił wiele uwagi związkom, łączącym Pelazgów i Greków[10].

O Pelazgach wspominał w swych paryskich wykładach także Adam Mickiewicz, doszukujący się w ich tajemniczych losach początków historii Słowian.

> Pelazgowie – mówił Mickiewicz w XVIII wykładzie kursu pierwszego – którzy już w czasach Homera byli uważani za lud starożytny, ale upadły i podbity przez ludy tworzące związek helleński, to znaczy przez Achajów, Jończyków i Doryjczyków – owi Pelazgowie znikają później w historii, zdaje się jednak, że plemię to istniało nadal pod różnymi nazwami, ujarzmione przez związek helleński, przez ludność osiadłą po miastach i wojowniczą[11].

Norwid w żaden sposób nie sugeruje, by w losach Pelazgów dało się odnaleźć jakiekolwiek przesłanki, pozwalające przypisywać im prasłowiańskie cechy. Nie wskazuje także, którą

---

[9] Należy zaznaczyć, że istniejące w źródłach informacje o Pelazgach obciążone są nierzadko skomplikowanymi skłonnościami autorów. W przypadku Herodota warto wiedzieć, że mianem Hellenów określił wyłącznie plemiona doryckie, zatem wśród Pelazgów znaleźć się musiały także inne greckie plemiona. Zob. N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1994, s. 94.

[10] A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique depuis leur origine jusqu'au leur complète constitution*, t. 1: *La religion hellénique depuis les temps primitifs jusqu'au siècle d'Alexandre*, Paris 1857.

[11] A. Mickiewicz, *Wykład XVIII*, w: idem, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 8: *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 231.

interpretację ich pochodzenia uznał ostatecznie za prawdziwą. Właściwie nie rozstrzyga tego problemu, dzięki czemu można się domyślać, choć tylko na zasadzie hipotezy, że bardziej od zawiłości prahistorycznego zagadnienia legendarnych i pierwszych mieszkańców historycznej Grecji interesowało go to, jak różnorodne pod względem etnicznym, religijnym i językowym były te tereny, zanim zostały całkowicie skolonizowane przez ludność grecką. „Grecja w XVI przed Chr. – pisze Norwid – były to kolonie egipskie, arabskie, fenickie, kiedy od Północy rasa Jafeta z Heraklidami przyszła i zdeterminowała ją na zachodni charakter" [Pwsz., t.7, s. 280]. Notatka o koloniach egipskich na terenie Grecji wskazuje, że poeta posiłkował się rozważaniami Diodora Sycylijskiego, który przekazał informację o egipskim przekonaniu, że Ateny były egipską kolonią, a nazwę miasta wywodzili od imienia bogini Astu[12].

Poeta zauważa także prawidłowość, w zgodzie z którą najazdy wrogich ludów na terytorium Egiptu odbijały się na losach terenów przyszłej Hellady, gdyż wymuszały sporą ruchliwość dużych grup ludzkich w obrębie wschodniej części Morza Śródziemnego. W tym procesie przymusowego kontaktowania ze sobą plemion greckich i Egipcjan, sporą rolę odegrał lud wojowniczych Hyksosów:

---

[12] W tłumaczeniu Terrassona, z którego korzystał Norwid, ten fragment brzmi następująco: „On assûre encore que les Athéniens sont une Colonie des Saïtes Peuples de l'Egypte; & les Egyptiens prouvent cette origine en faisant remarquer que de toutes les Villes Grecques Athènes est la seule qui porte le nom d'Astu, pris de la Ville d'Astu en Egypte: Ils ont d'ailleurs emprunté des Egyptiens la division qu'ils sont de la République en trois classes. La premiére est de ceux qui ont eu une éducation distinguée & qui peuvent être admis aux dignités: cette classe répond à celle des Prêtres Egyptiens. La seconde comprend les habitans de l'Attique, qui sont obligés de porter les armes pour la défente de la Ville, à l'imitation des Laboureurs de l'Egypte, d'entre lesquels on prend les Soldats. Dans la troisième enfin sont les Ouvriers & tous les hommes de travail qui sont aussi dans l'Egypte un ordre particulier" (*Histoire universelle de Diodore de Sicile*, traduite en françois par Monsieur l'abbé Terrasson, t. 1, Amsterdam 1743, s. 45-46).

Kraj nachodzony przez pokolenia błędne Libii i Etiopii. Araby Beduiny przez Istm-Suez napadają. Tych Grecy zowią króle-pasterze, a Egipcjanie Hyksos, tj. schejki – szeiki dzisiejsze. Ci biorą aż Memfis (górnego Egiptu nigdy), uciskają naturalnie kapłańską kastę. Z tej emigracji i założyciele kolonii, np. w Grecji… [Pwsz., t. 7, s. 272]

Hyksosi mogli też stanowić, w mniemaniu Norwida, pierwszą falę ludności osiadłej w nadmorskich grotach na terytorium przyszłej Fenicji. „[B]yłoby przypuszczenie – pisze Norwid – że to oni, podbiwszy pod nazwą Hyksos Egipt, osiedli nad brzegiem Méditerranée, w kraju zwanym Joppe, później Fenicja, od greckiego wyrazu *palma*" [Pwsz., t. 7, s. 277]. W badaniu związków między Grekami i Fenicjanami podąża Norwid za opowieścią Herodota o porwaniu przez tych ostatnich Io, córki króla Argos Inachosa[13]. W ten sposób Norwid tłumaczy niechęć, która narodziła się między ludami ze wschodniej i zachodniej części Śródziemnomorza: „Morskie fenickie ekskursje za wojny trojańskiej: porywali kobiety i dzieci, sprzedając ozdoby i fraszki" [Pwsz., t. 7, s. 279]. Alternatywnym źródłem wiedzy o fenickiej nieuczciwości mogła być pieśń piętnasta *Odysei*, w której Eumajos opowiada Odyseuszowi historię swego porwania z rodzinnej wyspy Syrii: „W *Odysei* Eumée opowiada Ulissowi (Homer, *Odyseja*, IV)" [Pwsz., t. 7, s. 279]. Zaskakuje fakt przypisania przez Norwida opowieści Eumajosa do czwartej pieśni, nie sposób dociec, z jakich względów poeta błędnie zanotował lokalizację tego epizodu.

Poglądy Norwida na najdawniejsze dzieje Grecji można zrekonstruować, gdyż podąża w swych usiłowaniach za ustaleniami charakterystycznymi dla ówczesnych historyków[14]. Pelazgowie

---

[13] Zob. Herodot, *Dzieje*, tłum. z języka greckiego i opracował S. Hammer, Warszawa 1954, s. 21.

[14] Środkowe lata XIX w. to czas niebywałego rozwoju studiów nad dziejami Grecji. Było to związane z działalnością m.in. George'a Grote'a (1794-1871), autora pracy *A History of Greece* (London, 1846-1856) oraz Johanna Gustava Droysena (1808-1884), autora dzieła *Geschichte des Hellenismus*

to pierwsi mieszkańcy Grecji, których istnienie możemy objąć jednym określeniem o proweniencji historyczno-mitologicznej. To oni, według Norwida, przekazali Grekom ich pierwotny alfabet, zastąpiony następnie przez pismo fenickie[15]. To także Pelazgowie skolonizowali miejsca, uznawane za fundamentalne dla dziejów greckiej kultury: „Pelazgi na biodrach Olimpu, Pindu, Helikonu! Stamtąd religia, filozofia, muzyka i poezja Greków" [Pwsz., t. 7, s. 283]. Niektóre wynalazki przypisywano właśnie Pelazgom, dzięki temu w wyobraźni Norwida ich obecność jawi się jako kluczowa ze względu na kulturę materialną późniejszego życia samych Greków, którzy przybywając z Północy nie potrafili jeszcze korzystać z naturalnych właściwości wielu rzeczy. „Pszczoły i ser – zauważa Norwid – wprowadzone przez Arysteusza, króla Arkadii, Pelazga z rodu" [Pwsz., t. 7, s. 302]. Losy Pelazgów w drugim tysiącleciu p.n.e. przebiegały równolegle do rozwoju fenickich kolonii oraz pierwszych grup ludności greckiej, napływających z północy. Dopiero ok. połowy drugiego tysiąclecia sytuacja uległa gwałtownej zmianie, bowiem na tereny Grecji przybyli Achajowie, którzy rozciągnęli swe panowanie na rozległych terytoriach i utworzyli scentralizowane państwo. To oni odpowiadają za zniszczenie Troi i to o nich opowiada Homer: „Achejami Homer zowie ogół populacji, bo oni byli pierwsi" [Pwsz., t. 7, s. 323]. Ich cywilizacja, dziś nazywana mianem

---

(Hamburg, 1836-1843). O XIX-wiecznych badaniach nad grecką starożytnością zob. D.R. Kelley, *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2010.

[15] Chociaż Norwid sugeruje, że rola Fenicjan w tym przypadku może być zdecydowanie przeceniana i że tak naprawdę Grecy zawdzięczają im wyłącznie pojawienie się papirusu: „K a d m u s z Fenicji [...] Stawia Cytadelę Kadmejską i przynosi to p i s m o, które zastępuje pierwsze pelazgijskie, a owąd używane" [Pwsz., t. 7, s. 295]. Kwestia pisma stanowi dla Norwida dowód, że być może teoria o przybyciu Pelazgów z północy na tereny Grecji jest błędna. Poeta doszukuje się zatem ich powinowactwa z Fenicjanami: „Język ich twardy, do latyńskiego więcej niż do greckiego zbliżony. Cały system religijny. Pisma pewien rodzaj aż do fenickiego Kadmusa. (Więc byłby to bardzo osobny od fenickiego szczep.)" [Pwsz., t. 7, s. 282].

mykeńskiej, upada w wyniku konfliktu z kolejną falą przybyszów z północy, Dorów. Achajowie pierwotnie przemieścili się na Peloponez, wypędzając stamtąd Jonów, którzy z kolei znaleźli oparcie dopiero na wybrzeżach Azji Mniejszej. O tym procesie Norwid wspomina tylko mimochodem, choć wzmiankuje Achaję, czyli siedzibę ludu wypchniętego przez Dorów ze swych pierwotnych siedzib[16].

Spośród wielu informacji, dotyczących Pelzagów, poeta szczególnie uważnie notuje wszystko, co określa diametralne różnice pomiędzy tymi tajemniczymi ludami, a właściwymi Hellenami.

> Argos i Sykion – zauważa Norwid – dwa królestwa najstarsze, założone przez Pelazgów. I dynastie: Teb, Tesalii, Arkadii etc.
> Nieszczęśliwi!! Orfej. Żony w Lemnos wyrzynają mężów. Dalej Hellenowie gardzą tą populacją i cywilizacją.
> Tesalia, Lidia, Beocja – uważane jako magiczne i czarownic siedliska lub tajemnych, z ogniem i ofiarami ludzkimi, praktyk. [Pwsz., t. 7, s. 283]

Cywilizacyjna przepaść, która dotyczyła Pelazgów i Hellenów, dotyczyła zwłaszcza kwestii traktowania kobiet i niewolników. Na Lemnos, którą Pseudo-Apollodor w *Bibliotece* określił mianem „rządzonej przez kobiety" doszło do mordu na mężach, podczas gdy w Argos, według wersji Herodota, władza znajdowała się przez jakiś czas w rękach niewolników i kobiet, przejęta w zastępstwie mężczyzn zabitych w trakcie wojny[17]. Obie sytuacje stanowiły całkowite zaprzeczenie helleńskiego wyobrażenia władzy sprawowanej w państwie i musiały przy-

[16] Wspomina o tym Norwid w kontekście synów Deukaliona: „Eolianie – Dorowie – Jonianie – Acheanie. / Ksotusa syny: Jon i Acheus (Jonia, Achaja) – urodzone w Atenach" [Pwsz., t. 7, s. 295].

[17] Zob. P. Vidal-Naquet, *Niewolnictwo i rządy kobiet w tradycji, micie i utopii*, w: idem, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 273-281.

pominać Grekom rozwiązania zaczerpnięte ze świata barbarzyńców, ukazywane w negatywnym świetle, m.in. w tragedii *Ofiarnice* Ajschylosa, gdy chór wzmiankuje kobiecą zbrodnię z Lemnos. Na przeciwległym biegunie Norwid umieszcza historię powstania Aten i zaprowadzenie tam społecznego ładu przez Kekropsa:

> Cekrops przybył z Sais do Attyki, gdzie następcy Ogygesa panowali. Zastaje dzicz (czy nie po-potopową, przypadkową?), nadaje prawa, tworzy społeczeństwo, *abolit la promiscuité des femmes* i ofiary krwawe (wołów, bo Egipcjan); pogrzeby, aby śpiewano piciu a pogrzebanym i zasiewano natychmiast na grobie. Zapowiada fortyfikację Aten i jedynowładztwo. Z niego dynastia królów siedemnastu, którzy na Kodrusie kończą. [Pwsz., t. 7, s. 296]

Ateny były siedzibą Jonów, to właśnie z Attyki wyruszali oni do swych siedzib w Azji Mniejszej. Rywalizacja Aten i Sparty, jako kontynuacja rywalizacji Dorów i Jonów w sposób istotny skoncentrowała na sobie uwagę poety. Śmierć Kodrusa z rąk spartańskich Dorów, która powróci w *Tyrteju*, wyznacza początek nowej epoki w kształtowaniu się ateńskiej państwowości i jednocześnie stanowi zainicjowanie greckiej walki o hegemonię.

Norwid, poświęcając wiele uwagi tym faktom, usiłował prawdopodobnie zrozumieć, dlaczego Grecy podjęli walkę z Pelazgami[18], która zakończyła się ich wyemigrowaniem do

---

[18] Fenomen Pelazgów fascynował wielu myślicieli, Norwid powtarza zatem sądy, które mogą pochodzić z różnych źródeł pośrednich. Na rolę Pelazgów jako pierwszych mieszkańców Grecji zwrócił uwagę m.in. Johann Gottfried Herder w *Myślach o filozofii dziejów*, podkreślając, że kultura grecka powstawała w wyniku zarówno pokojowego, jak i wojennego kolonizowania terenów, o które Grecy musieli rywalizować z Pelazgami (Zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Gałecki, wstępem i komentarzem opatrzył E. Adler, Warszawa 1962, s. 117-119). Z kolei Friedrich Schlegel, opisujący wpływ starszych cywilizacji na grecką kulturę, zauważył, że alfabet Grecy zaczerpnęli od Fenicjan, zaś pewne elementy wiedzy architektonicznej, matematycznej, filozoficznej oraz niektóre umiejętności praktyczne od Egipcjan i bardziej

Italii i na Kretę[19], jak również, z jakich względów współistnienie różnych helleńskich ludów wiązało się z nieprzerwaną rywalizacją. W czasie pokoju odbywała się w ramach igrzysk[20], lecz nierzadko dochodziło także do walk zbrojnych, najazdów i oblężeń. Być może w ten sposób poeta dostrzegł charakterystyczną dla greckiego świata cechę nieustannego egzystowania w sytuacji konfliktu, określającego mieszkańców danej *polis* wobec innych Hellenów i barbarzyńców. To zjawisko zdecydowanie nie pasowało do idyllicznej wizji greckiego Południa, rodem z pism Winckelmanna i Herdera. Norwid będzie zatem

---

starożytnych ludów azjatyckich. Niewykluczone, że w poczet tych ostatnich zaliczał Schlegel także Pelazgów (Zob. F. Schlegel, *Lectures on the History of Literature, Ancient and Modern*, t. 1, Philadelphia 1818, s. 23-24). Zdecydowanie więcej uwagi dziejom Pelazgów poświęcił Joachim Lelewel w *Dziejach starożytnych*, wywodząc ich pochodzenie z terenów Arkadii i miasta Argos. Zdaniem Lelewela historia Pelzagów ukazuje plemiona, które stanowiły zespolenie cech ludności azjatyckiej i europejskiej. Pelazgowie niezwykle łatwo akceptowali wpływy obcych ludów i dlatego można było wśród nich zauważyć obecność ludności trackiej, fenickiej, frygijskiej, egipskiej, zaś nieco później także helleńskiej. Hellenowie szybko rozpoczęli zbrojną rywalizację z Pelazgami, najczynniej przeprowadzoną przez Deukaliona i Minosa, którzy wygnali plemiona pelazgijskie do Italii i Azji Mniejszej. Z czasem Pelazgowie na tyle upodobnili się do Greków, że przyjęli miano Jonów i w pełni zaakceptowali kulturę i język Hellenów (Zob. J. Lelewel, *Dzieje starożytne*, w: idem, *Dzieła*, t. 4: *Dzieje starożytne*, oprac. T. Zawadzki, Warszawa 1966, s. 58-61).

[19] Zob. następującą uwagę Norwida, dotyczącą Pelazgów: „Wygnani z Tesalii, ograniczają się na D o d o n i e w Arkadii, stąd jedni do Italii, drudzy na Kretę“ [Pwsz., t. 7, s. 283].

[20] Zainteresowanie fenomenem igrzysk także można odnaleźć w notatnikach Norwida. Podkreślił szczególnie, że nie były przeznaczone dla obcych i niewolników, jak również że wiązały się ze sławą i uznaniem wszystkich współobywateli *polis*: „I g r z y s k a . / P y t y j s k i e – walka, taniec, muzyka wszędzie, ale szczególniejsze, np. Pytyjskie, na cześć A p o l l i n a z w y c i ę ż a j ą c e g o w ę ż a Pytona. [...] N e m e e ń s k i e – za oblężenia Teb, ale upadłe. Podniesione po wyparciu Persów na cześć poległych. [...] O l i m p i j s k i e – ustanowione przez Herkulesa, zaniedbane za wojny trojańskiej – po niej podniesione tak dalece, że imiona zwycięzców były ryte na tablicach marmurowych. [...] Aby walczyć, trzeba było nie być s ł u ż e b n y m , c u d z o z i e m c e m lub n i k c z e m n y m i 10 miesięcy ćwiczenia pod jednym mistrzem” [Pwsz., t. 7, s. 303-304].

przez całe życie znacząco przewartościowywał i reinterpretował neohumanistyczną, bliską klasycyzmowi wizję Grecji.

Historii Aten poświęca poeta uwagę zdawkowo, wspominając tylko o kilku epizodach, związanych ze spisaniem praw przez Drakona oraz panowaniem Peryklesa:

> 624 Drakon w Atenach. Ateńczykowie chcą mieć, jak Spartiaci za Likurga, prawa skreślone. [Pwsz., t. 7, s. 308]
> Perykles bez tytułu pono. Trzecią część wieku Inteligencja prze się samą (personifikacja). [...]
> Peryklesa lud ceni za panowanie Inteligencji nad sobą. Alcybiadesa także dla inteligencji. [Pwsz., t. 7, s. 311]

Dzieje Aten, podobnie jak i innych *polis*, służą głównie obserwowaniu kulturowego tła, a zwłaszcza przemian literatury, filozofii i sztuk pięknych. Norwid nie skupia uwagi na przemianach ustrojowych, nie próbuje także poruszać kwestii losów warstw społecznych w greckich państwach. Zajmuje się wyłącznie helleńskimi emanacjami ducha i ich niezwykłą rolą, którą odgrywały na przestrzeni czasu. Podobnie Sparcie nie poświęcił poeta wiele uwagi, zaś o innych *polis* wspomina tylko i wyłącznie na zasadzie epizodycznych wtrąceń, nie przywiązując do ich dziejów prawie żadnej wagi.

Norwid nie wnika w subtelne kwestie, takie jak datacja pojawienia się poszczególnych fal migracyjnych w Grecji. Jego notatki sugerują jednak, że postrzegał wczesne dzieje Grecji w perspektywie nakładających się na siebie wpływów różnych ludów, których najświetniejszą emanacją stała się dopiero kultura grecka epoki klasycznej. W przypadku dziejów Fenicjan poeta wie niewiele, lecz konsekwentnie kieruje swą uwagę w stronę Egiptu, uważając Fenicjan głównie za pośredników w przekazywaniu Grekom cywilizacyjnych osiągnięć i filozoficzno-religijnych elementów, które zrodziły się nad Nilem lub które przywędrowały tam z Dalekiego Wschodu. Norwid pod-

kreśla, że w biografiach wielu postaci, kluczowych zwłaszcza z punktu widzenia greckiej filozofii, ważnym epizodem był zazwyczaj pobyt w Egipcie:

> Pitagoras że był w Indiach i Galii – niepewne, ale że dwadzieścia lat w Egipcie – pewne. [Pwsz., t. 7, s. 242]
> Przypominam sobie, że grecką filozofię dalej uważa jako protestantyzm egipskiej: może dorywczy określnik, ale głęboki. [Pwsz., t. 7, s. 243]
> Grecja jest jeszcze jak Polska do Państwa Rzymskiego młodziuchną, kiedy cywilizacja Azji i Egiptu jest jak Państwo Rzymskie. [Pwsz., t. 7, s. 255]
> Charon, Styks, Elizeum Greków – z Egiptu. Słowem, że limbami Grecji Egipt stał się. [Pwsz., t. 7, s. 274]
> Megarowie uważają Egipcjanina Lelega za swego cywilizatora. [Pwsz., t. 7, s. 295]

W czasach Norwida teoria o wschodnim pochodzeniu filozofii, jak również wielu innych wynalazków wiązanych zazwyczaj z Grekami, była niezwykle popularna, przynajmniej do czasu opublikowania dzieła Eduarda Zellera *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, w którym obalił większość argumentów zwolenników tezy, że filozofia narodziła się w Chinach, Indiach, Persji, Egipcie lub wśród Żydów[21]. Norwida mniej interesowały losy filozofii, natomiast w zakresie narodzin greckiej religijności starał się czerpać informacje ze źródeł bezpośrednich, a zwłaszcza z dzieł Herodota i Diodora Sycylijskiego[22]:

---

[21] Zob. m.in. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, Tübingen 1856, rozdział: *Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation*, s. 18-34.

[22] Poeta czerpał wiedzę o starożytnym Egipcie z kilku prac, o których wspomina w swych notatkach: J.F. Champollion, *Précis du système hiérogliphique des anciens Egyptiens*, Paris 1828; É. Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Paris 1808 oraz A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, ou Étude*

Oni [tzn. Egipcjanie – M.J.] też pierwsi wypowiedzieli to twierdzenie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna; kiedy jednak ciało umrze, wstępuje ona w inne stworzenie, które właśnie wtedy się rodzi; a kiedy obejdzie wszystkie zwierzęta lądowe, morskie i ptaki, znów wstępuje w ciało człowieka, które właśnie się rodzi, obieg zaś jej odbywa się w ciągu trzech tysięcy lat[23].

---

sur les superstitions païennes, qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours, Paris 1860. Ta pierwsza praca mogła ugruntować w nim poczucie, że Egipt nie tylko dla Greków, lecz także dla wszystkich Europejczyków stanowi miejsce o fundamentalnym znaczeniu, ponieważ właśnie nad Nilem rozpoczęła się historia tej części świata. Quatrèmere natomiast podkreśla, że cywilizacja egipska osiągnęła niezwykle wysoki poziom rozwoju, gdy Grecy zaczynali dopiero opuszczać stan barbarzyństwa: „Dès les premiers temps historiques, à une époque où la Grèce étoit encore plongée dans la barbarie, l'Égypte étoit déjà soumise à une forme de gouvernement régulière les différentes branches des sciences et des arts" (É. Quatrèmere, op. cit., s. 2). O Grekach, jako egipskich uczniach w zakresie koncepcji religijnych, wypowiadał się także F. Creuzer (*Religions de l'Antiquité*, tłum. J.D. Guigniaut, t. 1, cz. 1, Paris 1825, s. 14-15). Dużo mniej prawdopodobna jest lektura dwóch innych dzieł, których znajomość w przypadku Norwida zasugerował J.W. Gomulicki: J.G. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians, including their private life, government, laws, arts, manufactures, religion, and early history; derived from a comparison of the paintings, sculptures, and monuments still existing, with the accounts of ancient authors*, London 1837 oraz J. Passalacqua, *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*, Paris 1826. Gdyby Norwid rzeczywiście znał te prace, mógłby mieć gruntowną znajomość stanu ówczesnej wiedzy o historii i sztuce starożytnego Egiptu. Notatniki poety nie pozwalają jednak wysnuć takiego wniosku.

[23] Herodot, op. cit., s. 174. Norwid cytuje Herodota we francuskim tłumaczeniu: „Herodot, II 123: «Les Égyptiens sont les premiers qui avaient-professé le dogme, que l'âme de l'homme est immortelle: le corps venant à se dissoudre, elle passé successivement (selon eux) dans de nouveau corps, par des naissances nouvelles – puis, quand elle a aussi parcouru tous les animaux de la terre, tous ceux de la mer et tous ceux qui volent dans les airs – elle rentre dans un corps humain qui naît à point nommé: cette révolution de l'âme s'accomplit en trois milles années»" [Pwsz., t. 7, s. 250]. Pochodzenie zacytowanego fragmentu pozostaje niewyjaśnione. Być może Norwid nie zacytował bezpośrednio tłumaczenia Herodota, lecz dokonał własnej adaptacji. Z całą pewnością nie jest to tłumaczenie Saliata, Bétanta ani Larchera. Dla porównania zamieszczam dwa popularne, XIX-wieczne tłumaczenia, P. Gigueta i A.F. Miota: „Or, ils sont les premiers qui aient parlé de cette doctrine selon laquelle l'âme de l'homme est immortelle et, après la destruction du corps,

Przekonanie o nieśmiertelności duszy, które Grecy zaczerpnęli od Egipcjan, stanowi dla Norwida fundamentalny dowód na to, że korzenie greckiej religijności tkwią nad Nilem. Herodot znacząco uszczegółowił opowieść o tych związkach, pisząc, że to Pelazgowie byli pierwszymi uczniami Egipcjan. Od nich dopiero Grecy przejmowali nazwy bóstw oraz zwyczaje religijne („uroczyste zgromadzenia, pochody i procesje błagalne”[24]). Na znaczenie fragmentu rozważań Herodota, poświęconego wierzeniom Pelazgów, którzy pierwotnie nie nadawali swoim bóstwom imion, dopóki nie skłoniła ich do tego wyrocznia w Dodonie, zwrócił szczególną uwagę Georg Friedrich Creuzer we wprowadzeniu do dzieła *Religions de l'Antiquité*, które Norwid zapewne znał, skoro w notatnikach przytacza wzmianki o tej pracy[25]. Dla Creuzera jest to fundamentalny opis, odnoszący się do czasów, gdy greckie wierzenia ulegały procesowi krystalizacji, a bogowie nabierali ludzkich cech. Później dopiero przyjdzie epoka Homera i Hezjoda, tych, którzy stworzyli boskie genealogie i przydomki.

> Od kogo jednak każdy z bogów pochodzi – pisze Herodot – albo czy zawsze wszyscy istnieli i jaką mają postać, o tym wiedzą Hellenowie dopiero, by tak rzec, od wczoraj i przedwczoraj. Albowiem Hezjod

---

entre toujours en un autre être naissant. Lorsque, dissent-ils, elle a parcouru tous les animaux de la terre et de la mer et tous les oiseaux, elle rentre dans un corps humain; le circuit s'accomplit en trois mille années” (*Histoires d'Hérodote*, traduction nouvelle, avec une introduction et des notes, par P. Giguet, Paris 1864, s. 132); „Ils sont aussi les premiers avancé que l'ame des hommes est immortelle, et qu'après la destruction du corps elle entre dans un autre animal toujours prêt à naître, qu'elle parcourt ainsi successivement tous les animaux qui vivent sur la terre et dans les eaux, ou qui volent dans les airs, et qu'enfin elle retourne de nouveau dans le corps d'un homme naissant. Ce retour a lieu après une période de trois mille ans” (*Histoire d'Hérodote, suivie de la vie d'Homère*, nouvelle traduction, par A.F. Miot, t. 1, Paris 1822, s. 321).

[24] Ibidem, s. 145.

[25] Zob. G.F. Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, tłum. J.D. Guigniaut, t. 1, cz. 1, Paris 1825, s. 3-15.

i Homer, jak sądzę, są tylko o czterysta lat ode mnie starsi, a nie o więcej. A ci właśnie stworzyli Hellenom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postaci[26].

Wyrocznia w Dodonie przyciągała uwagę Norwida, gdyż zanotował dokładne okoliczności ustanowienia tej wyroczni. W całą historię zamieszani byli Fenicjanie. Była to zatem sytuacja zrozumiała dla poety, który dostrzegał, że greckie wyrocznie miały przeważnie obce pochodzenie:

G o ł ą b k a ze szczytu kolumny w lesie Dodony prorokuje, którego to lasu świętego dęby prorokują. [Pwsz., t. 7, s. 282]
Kapłanowie Teb o stu bramach Diodorowi Sycylijskiemu mówią, że D o d o n a i A m m o n (Libijski) założeni przez dwie poetessy, wykradzione przez Fenicjan i sprzedane: jedna w L i b i i , druga w G r e c j i . Co się odnosi do „dwóch gołąbek" – kiedy za posłem woła dziewczyna, która stanowiła dochód ze swego daru: tak zapewne i te dwie sprzedano dlatego. [Pwsz., t. 7, s. 316]

Nie wszystko chyba Norwid zrozumiał z tej opowieści Herodota, gdyż w jednej z notatek stawia pytanie „Cóż Kabiry?" [Pwsz., t. 7, s. 265]. Mowa tymczasem o pelazgijskich bóstwach, Kadmosie utożsamianym z Hermesem Ityfallijskim, których kult upowszechnił się wśród Hellenów. Tej opowieści Herodota, jak zauważa Tadeusz Zieliński, nie należy przeceniać, gdyż mógł zostać wprowadzony w błąd przez swoich informatorów. W rezultacie, egipskie związki z grecką religijnością są raczej nadmiernie i w nieuzasadniony sposób eksponowane, co doskonale uwidacznia *casus* Norwida. Jak twierdzi Zieliński:

Wolno było Herodotowi przysłuchującemu się opowiadaniom niezbyt świadomych, jak się okazało, tłumaczy z łatwowiernością żądnego wiedzy dziecka – ogłaszać cały niemal Olimp grecki za wzorek wzięty z Panteonu egipskiego. W rzeczywistości stosunek Hellady z nie-

[26] Herodot, op. cit., s. 143-144.

gościnną krainą faraonów dały jej papirus i inne pożyteczne towary, lecz nie objawienia o bogach i religijnych pierwiastkach stworzenia świata. Ra i Ptah, Neit i Sebak pozostali u siebie w domu[27].

Oprócz boskich imion, wyobrażeń świata umarłych i przekonaniu o nieśmiertelności duszy, Norwid odnotowuje także rolę Izydy, bóstwa, które rzeczywiście zostało przez Greków zaczerpnięte od Egipcjan. Podąża za wersją zanotowaną przez Plutarcha w dziele *De Iside et Osiride*[28]. Plutarch był zapewne tym źródłem, które utwierdziło Norwida w przekonaniu, że podróż do Egiptu stanowiła fundament wielu greckich odkryć i że właśnie od niej rozpoczynali Grecy swoją działalność:

Zaświadczają o tym również najwięksi mędrcy Grecji: Solon, Tales, Platon, Eudoksos, Pitagoras, a także, jak mówią niektórzy, Likurg. Wszyscy oni mieli przybyć do Egiptu i przestawać z egipskimi kapłanami. Jak powiadają, Eudoksos słuchał nauk Chonufisa z Memfis, Solon Sonchitosa z Sais, Pitagoras Enufisa z Heliopolis. Szczególnie Pitagoras, jak się zdaje, pełen czci i podziwu naśladował egipskich kapłanów, ich symboliczną i misteryjną naukę, wplatając we własną doktrynę tajemnicze zagadki[29].

Istotnym źródłem inspiracji Norwida, rozważającego związki pomiędzy egipską religijnością i narodzinami greckiej filozofii, mogła być praca Jean-Baptiste-Claude'a Riambourga *Du Rationalisme et de la tradition*[30], w której odnalazł poeta kon-

---

[27] T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 184. O różnych sposobach interpretowania relacji Herodota zob. Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004, s. 57-62.

[28] Zob. następującą uwagę: „Według Apulejusa, co mówi Izys do inicjowanego? / Plutarch *De Iside et Osiride*" [Pwsz., t. 7, s. 274].

[29] Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum., wstęp i objaśnienia A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 25.

[30] J.-B.-C. Riambourg, *Du Rationalisme et de la tradition, ou Coup d'oeil sur l'état actuel de l'opinion philosophique et de l'opinion religieuse en France*, Paris 1834.

cepcję pojedynczości źródła tradycji. W zgodzie z tym mniemaniem, o ile trafnie można zrekonstruować myśl poety, archaiczne początki każdej cywilizacji posiadają wspólne źródła i wywodzą się z tych samych intelektualnych fundamentów, które dopiero później, w wyniku postępu dokonywanego przez ludzki umysł, ulegają zróżnicowaniu.

> Nadmienia o myśli swej– streszcza Norwid – iż wszelkie tradycje pierwsze z jednego źródła idą. Buddę za egipskiego kapłana uważa, zwłaszcza iż oponowanie się tej potęgi tak szerokie dowodzi w pewnym względzie na przynośnego elementa. Są i inne k'temu popierające rzeczy innych autorów, cytowane tam, ale niepewniej. [Pwsz., t. 7, s. 243]

Praca Riambourga pozwala lepiej wniknąć w specyfikę badawczej dociekliwości Norwida. Cytowana książka to obszerna rozprawa, która problematyzuje związki pomiędzy objawieniem rzeczywistości nadzmysłowej a racjonalnym nastawieniem człowieka. Francuski badacz wychodzi z założenia, że uzasadnianie samoistności rozumu jest jedną z praktyk myślowych charakterystycznych dla epoki. Budzi to zdecydowany opór autora *Du Rationalisme et de la tradition*. „La raison du siècle – pisze Riambourg – s'agite en vain pour se passer du christianisme. Le rationalisme est par lui-même impuissant: en religion, en morale, en politique, il ne peut rien élever de solide; il échoue quand il veut édifier"[31]. Riambourg dużo uwagi poświęca pojęciu łańcucha tradycji, który tworzą kolejne, następujące po sobie pokolenia. W tym generacyjnym pochodzie, w którym językowi i racjonalności przysługuje miano prymarnych środków przekazu, nie może zabraknąć naturalnego objawienia, pojawiającego się pod postacią pewności o istnieniu boskiego umysłu. To właśnie objawienie jest także jedynym możliwym wyjaśnieniem dla idei nieskończoności, która została

[31] Ibidem, s. 5.

zaszczepiona człowiekowi. Riambourg skrupulatnie rozważa istnienie wersji Pentateuchu, zachowanej wśród Samarytan, co zresztą Norwid z zainteresowaniem odnotowuje. Dla Riambourga istnienie świętych ksiąg, zachowanych w niezmienionej wersji od czasów Mojżesza, stanowi doskonały punkt wyjścia do porównywania dzieł, pochodzących z różnych kultur, m.in. Persji, Indii i Chin. W ten sposób badacz podkreśla naturalną skłonność człowieka, który zawsze wykorzystywał swe racjonalne umiejętności, by usankcjonować związki danej kultury lub ludu ze sferą *sacrum*.

W kwestii wierzeń religijnych – to jedyny taki przypadek – Norwid wyklucza możliwość postępu. Postępujący czas zaciera pierwotną, autentyczną więź ludzi z Bogiem, stąd biorą się procesy degeneracji pogańskich religii, które za każdym razem usiłują odzyskać utracony i autentyczny obraz bóstwa. W ten sposób Norwid tłumaczy istnienie kultów misteryjnych, które wnikliwie tropi w losach m.in. Egiptu, Grecji i Rzymu.

> *Vice-versa*: religii człowiek nie ulepsza i nie wynajduje religii – pisze Norwid – ale owszem – te się zaciemniają i skorupieją z czasem. I wracając do źródeł, np. orfijne – italskie-pierwsze – egipskie pierwotne – indyjskie – chińskie – odnajduje czystymi i wzniosłymi w pojęciach Boga. [Pwsz., t. 7, s. 261]

Religijność traktuje Norwid jako naturalną emanację społeczno-politycznej sfery istnienia każdego ludu. Za każdym razem jednak podkreśla objawianie się pierwiastka boskiego, także w pierwotnych religiach i kultach, który ulega sformalizowaniu i zagubieniu w trakcie historycznego trwania. Dopiero chrześcijaństwo łamie tę zależność, wydobywając na jaw więź człowieka z Bogiem, która w antyku była skryta za „ludzką” i oficjalną stroną każdej religii.

Norwid traktuje dzieje cywilizacji jako pochód myśli, która wciela się i uwidacznia na różne sposoby w odmiennych kultu-

rach. Oznacza to, że – w jego ujęciu – jedyną sensowną metodą prowadzenia namysłu nad stanem Europy jest śledzenie przemian. Przemianom tym na przestrzeni wieków podlegały twory ludzkiego umysłu. W ten sposób Norwid przygląda się w swych notatnikach dziejom form sprawowania władzy, rozmaitym wariantom ujawniania uczuć religijnych oraz powodom, dla których tworzono dzieła sztuki. Poetę zastanawiają także losy pisma i narodziny tej pewności człowieka, która utwierdza go w przekonaniu o wyjątkowości i świadomości swego losu. Efektem tego przekonania stało się dokumentowanie własnej aktywności, a w dalszej perspektywie powstanie pisanej historii. Podejście Norwida, jak twierdzi Włodzimierz Szturc, oddaje dwuznaczny charakter metod naukowych z jego czasów. Z jednej strony poeta wiernie podąża śladami postawy archeologicznej i filologicznej, które „nachylają współczesność ku przeszłości, szukając w niej świadectwa rzeczowego lub słownego”[32], z drugiej natomiast bliska mu była także postawa semiologiczna, ujawniająca, że „przeszłość istnieje we współczesności jako kategoria znaczeń”[33].

W odniesieniu do związków pomiędzy Egiptem i Grecją, Norwid podąża wiernie za Herodotem i Diodorem, przypisując kulturze egipskiej rolę formotwórczą w procesie powstawania zrębów greckiej religijności i filozofii. Przy czym Egipt nie był wynalazcą fundamentalnych odkryć, takich jak przekonanie o nieśmiertelności duszy. Norwid sięga w głąb historii, by wskazać zamierzchłe dzieje ludów azjatyckich jako źródło europejskiej duchowości. „U dzisiejszych historiozofów – podkreśla Norwid – mity, etymologia, języki, tradycje, pomniki – szesnaście wieków przed Zbawicielem Azję Centralną naznaczają za kolebkę rodu ludzkiego” [Pwsz., t. 7, s. 255]. Szczególną uwagę

---

[32] W. Szturc, *Zasady antropologii kulturowej Cypriana K. Norwida (o notatkach poety)*, w: idem, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, s. 143.

[33] Ibidem.

poety przykuwały postaci prawodawców, którzy odpowiadali za ukształtowanie zrębów państwowości kluczowych greckich *polis*, takich jak Likurg, Solon i Epimenides. W przypadku Likurga i ustanowionego przez niego prawa, zauważa niebagatelną rolę połączonych wpływów kreteńskich, egipskich i azjatyckich. Norwid posiłkuje się w tym przypadku żywotem Likurga, zaczerpniętym najprawdopodobniej od Plutarcha:

> L i k u r g, syn króla Sparty Eunome, nie chce królować przez podstęp i dzieciobójstwo, zostaje raczej opiekunem swego siostrzeńca. Jedzie do Krety, Egiptu i Azji w celu mądrości prawa. Nadaje prawa, których zasadą są zapewne maksymy M i n o s a. [Pwsz., t. 7, s. 303]

W swoich lekturach nie poprzestał wszakże poeta na Herodocie, wymienia okazały zbiór pism, zawierających fragmenty poświęcone Egiptowi, są to m.in.: Platon, Strabon, Plutarch, Filon, Józef Flawiusz, Euzebiusz, Arnobiusz, Makrobiusz, św. Augustyn i Klemens Aleksandryjski. W tym przypadku, co często się zdarza podczas badania erudycji Norwida, nie wiemy, czy są to autorzy, których przestudiował, czy poznał ich twierdzenia ze źródeł pośrednich, czy może poprzestał na wiedzy ogólnej, gdzie należy poszukiwać informacji o Egipcie. „U Platona gdzieś, w *Fedonie* podobno – skrupulatnie wtrąca Norwid – nim rozmowa się zaczyna, wzmianka o Solonie i Egipcie. Zobaczyć" [Pwsz., t. 7, s. 287]. Czy Norwid rzeczywiście zajrzał do *Fedona*[34]? Jeśli tak, z pewnością zauważył swoją (lub dzieła, które studiował) pomyłkę, na początku dialogu nie pojawia się odwołanie ani do Solona, ani do Egiptu. Wówczas jednak mógłby powrócić do swych notatek i usunąć to fałszywe skojarzenie. Z bliżej nieznanych nam względów nie uczynił tego, po-

[34] Z listu do Bronisława Zaleskiego z 1879 r. wiemy, że Norwid miał *Fedona*: „Dialogi Platona – z wyjątkiem *Fedona* i *Alkibiadesa II*-o, które mam w głównych edycjach – czy zechcecie mnie osobiście pożyczyć? (to pytanie osobiste, a idzie mi o tłumaczenie francuskie)" [Pwsz., t. 10, s. 134].

zostawiając notatniki w formie dzieła stającego się niejako na oczach czytelnika, które jest raczej niedokończonym procesem gromadzenia wiedzy, niż skończonym kompendium.

Norwid akcentuje co prawda wagę wpływów egipskich w kształtowaniu się Grecji, lecz jednocześnie zaznacza, że to Grekom przypadła w udziale rewolucyjna rola w dziejach pochodu ducha ludzkiego:

> Umysł człowieczy od Peryklesa do Aleksandra większy czyni krok niż Indie, Egipt, Chińczycy i sami Izraelici! [Pwsz., t. 7, s. 294]
> Grecja. Trzy epoki cywilizacji greckiej: Perykles, Aleksander, podział państwa macedońskiego. [Pwsz., t. 7, s. 310]

Z jednej strony Norwid dostrzega fakt, że Grecja kształtowała się dzięki intensywnym kontaktom z cywilizacjami, które, zanim ona powstała, zdążyły już osiągnąć wysoki poziom rozwoju, posiadały wykształcony świat wierzeń religijnych, bogatą mitologię oraz istniejącą tradycję literacką. Poeta nie odróżniał wpływów zachodnioazjatyckich od egipskich[35], całość związków grecko-śródziemnomorskich traktował jako przejawy tego samego procesu. Z drugiej wszakże strony niezachwianie wierzył w wybuch greckiego geniuszu, który w czasie niespełna półtora wieku dokonał rewolucyjnej przemiany w ludzkim myśleniu. W wykładach poświęconych twórczości Juliusza Słowackiego poeta lekceważąco podsumuje literackie tradycje Egiptu, co stanowi dowód na to, że pomimo obecności obcych wpływów, uważał Grecję za miejsce rewolucyjnych przemian ludzkiego ducha:

> Egipt zostawiłem na boku – o jego poezji nie wiemy nic, jest to dom niewoli, naród, w którym martwa symbolika pożarła wszystko; gdy-

---

[35] O podejściu współczesnej filologii do rozdzielenia wpływów zachodnioazjatyckich i egipskich w greckiej kulturze zob. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008.

> by się tam poeta zjawił był, to nie mógłby być kto inny, jak Mojżesz – lecz ten egipskie tylko mleko ssał, ale przez krew i ducha do Izraela należy. [Pwsz., t. 6, s. 409]

Ta metafora, zgodnie z którą Mojżesz nie przejął z egipskiej kultury żadnego istotnego elementu, w dużym stopniu odnosi się także do sytuacji Grecji, której filozofowie i artyści – w optyce Norwida – wykorzystali egipskie doświadczenia, by radykalnie zreinterpretować intelektualny dorobek Wschodu i rozpocząć w dziejach całkowicie nową epokę. Indywidualizm i wolność myśli, która nie podlega ideologicznym ograniczeniom hieratycznych i sformalizowanych wschodnich cywilizacji, pojawiła się w dziejach wyłącznie dzięki Grekom. W tym przypadku Norwid nie pozostawia najmniejszych wątpliwości.

Poeta rozważa wzajemne stosunki pomiędzy Grecją a wschodnimi krainami w kategoriach nierozstrzygalnego konfliktu, który miał dwóch kluczowych świadków. Pierwszym był Homer, drugim Herodot, opisujący grecki (i nie tylko) świat z perspektywy zakończonej wojny z Persami. Poeta podkreśla odwieczną rywalizację pomiędzy Jonami i Dorami, wskazuje także na zjawisko helleńskiej rywalizacji, które ostatecznie doprowadziło do osłabienia świata greckich *polis*: „Jony i Dory ciągle, przez całe Grecji dzieje. Supremacja Aten od Cymona do Peryklesa; Sparty – po zwycięstwie Egis-Potamos Teb – poczętej i zmarłej z Epaminondasem, aż do supremacji makedońskiej” [Pwsz., t. 7, s. 293]. Ostatnim etapem tej rywalizacji były, co oczywiste, wojny Aleksandra Macedońskiego, który grecki język, religię i zwyczaje wprowadził jako panujące na ogromnym obszarze. Dzięki temu kultura grecka odegrała rolę unifikatora całego imperium:

> Persy z gór schodzą i Medom dodają siły twórczej i państwowej. Ogromne państwo! – ale ono jakoby zżyma się na poczynającą młodą Europę, czując jej przyszłość i rozwój.
> Jak Homer śpiewał walkę pierwszą Azji z Europą, tak Herodot świadkiem na.... persyckiej. Rywalizacja Wschodu i Zachodu. [...]

Ale Orient, mieczem odepchnięty, oddziaływa i ujarzmia. Grecja azjatyzuje się, aż znowu rasa makedońska i Aleksander, ją używszy, sam na czele Orientu i w środku tworzy całość pod gwiazdą elementu greckiego – A l e k s a n d r i a!
Spadkobiercy zostają wszakże książętami orientalnymi. [Pwsz., t. 7, s. 294]

Wojny Aleksandra Wielkiego stanowiły ostatnią epokę w dziejach Grecji, Norwid jednakże w niezwykle specyficzny sposób interpretuje rolę macedońskiego króla. „On wywiódł ją poza nią – twierdził Norwid – i immolował jej egoizm…" [Pwsz., t. 6, s. 411].

Klęska zadana Grecji przez Rzym definitywnie kończy losy antycznej Hellady. Jednym z symbolicznych zdarzeń, które wydarzyło się w trakcie oblężenia Aten przez Sullę, było zniszczenie gaju przy platońskiej Akademii: „Kiedy Sulla oblega Ateny, każe wyciąć drzewa z Akademii na budowę machin wojennych" [Pwsz., t. 7, s. 323]. Norwid, co sugestywnie wykazał Jarosław Ławski[36], uważał losy Cesarstwa Wschodniego za zaprzeczenie misji chrześcijaństwa w dziejach, nie traktował też tysiącletnich dziejów Bizancjum jako przedłużenia dziejów Grecji: „Cesarstwo Wschodnie – z eunuchami, kobietami, sofistami – spada tak, że Grecy się wyrzekają imienia: zwą się Rzymianami" [Pwsz., t. 7, s. 351].

Problematyka grecka była istotna dla Norwida z jeszcze jednego ważnego powodu. Powstanie państwa greckiego, które zrzuciło jarzmo tureckiej niewoli, zainspirowało poetę do podjęcia rozważań na temat możliwości odrodzenia narodu w realiach współczesnej Europy. Podjął tę kwestię w okolicznościowej mowie *W rocznicę powstania styczniowego*, wygłoszonej 22 stycznia 1875 r. w Czytelni Polskiej. Norwid przywołał ogól-

---

[36] Zob. J. Ławski, *O Norwidowskim rozumieniu bizantynizmu*, w: *Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.

noeuropejski entuzjazm, który przyczynił się do wywalczenia przez Grecję niepodległości i podkreślił, że ten zapał, który opanował umysły ludzi różnych stanów i narodowości, nie mógł być zjawiskiem trwałym, gdyż podlegał tym wszystkim szczególnym regułom, które cechowały średniowieczne krucjaty i są charakterystycznym przejawem europejskiego myślenia. Poeta dla zobrazowania europejskiej mentalności posłużył się wizerunkiem artysty, akcentując pragnienie wyzwolenia Grecji, za którym nie postępowała rzetelna wiedza na temat tej krainy i ludzi ją zamieszkujących.

> Europa względem sprawy greckiej – zaznacza Norwid – zaiste, podobna była do tych wielkich artystów w kwiecie geniuszu, którym wydarza się dokonywać arcydzieła nieśmiertelne, przy braku dostatecznej wiedzy tego, co czynią… Ona jedna (ze wszystkich świata części) ma ten piękny, ten wielki i niebezpieczny dar wewnętrzny i tę godną p o z n a n i a i u z n a n i a potrzebę serca. [Pwsz., t. 7, s. 99-100]

Dominantą europejskich zachowań był w zasadniczej mierze nieskomplikowany i pełen luk wizerunek antycznej Hellady, który rzutowano na współczesną sytuację Greków. Norwid zauważył sprzeczność tych dążeń, którym co prawda nie odmawia szlachetności uczuć[37], lecz jednocześnie konstruuje wizję europejskiej opinii publicznej, która musiała przeżyć rozczarowanie, wynikające ze zderzenia wyidealizowanego obrazu Grecji z jej trudnymi, popowstaniowymi losami. Poeta wnikliwie drąży wątek europejskiej niewiedzy na temat krainy, która od czasu podbicia przez Turków znajdowała się na absolutnym

---

[37] O rozmaitych przyczynach zaangażowania się Europejczyków w ruch filhelleński zajmująco pisze L. Droulia, podkreślając zwłaszcza dwie główne motywacje: uwielbienie dla antyku i chęć wsparcia dążeń liberalnych. Zob. L. Droulia, *The Revival of the Greek Ideal and Philhellenism. A Perambulation*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 35-38.

marginesie politycznego zainteresowania kontynentu. W wyniku powstania nowego państwa w szybkim czasie okazało się, że jego mieszkańcy nie wcielają w życie zasad, których ojczyzną była niegdyś Grecja. Wprost przeciwnie, heroizm powstańczej walki w żaden sposób nie przełożył się na państwotwórczy porządek.

> Grecy albowiem od początku swego okazali zarówno stare dzielności – konkluduje Norwid – półboskimi nacechowane promieniami, i zarówno to wszystko, co długi niebyt historyczny ludom narzuca: dezercje, przedajność, zemsta na niewinnych i jeńcach, tyrania, narzuconego przekonania. Nieposłuszeństwo, lekceważenie się wzajemne wodzów, ich niestatek szły na równi ze zupełnie podobnym wielkiemu Homerowi patetyzmem i obok poważnych kart Plutarcha obrały miejsce, zalecając jakoby tym sposobem dla pokoleń następnych nie tylko wielki i plastyczny starożytnych mężów heroizm, ale i tę siłę potocznego a ustawnego trwania, która upowodowała się przez samą ciągłość i następstwo rozwoju rzeczy ludzkiej, a dla starożytnego świata rzeczy sporadycznej i niejako fatalnej… [Pwsz., t. 7, s. 100-101]

W ten sposób Norwid połączył europejski entuzjazm ze skłonnością do mitotwórstwa, która nie zwykła opisywać rzeczy takimi, jakie są, lecz jakie jawią się europejskiemu umysłowi, ukształtowanemu na podstawie kilku, pobieżnie przeczytanych lektur. Ta europejska niewiedza jest zapewne zawoalowanym oskarżeniem zaborczości eurocentryzmu, który, szeroko reprezentowany od czasów oświecenia, miał w zwyczaju podkreślać wyjątkowość europejskich rozwiązań, a pod pretekstem wprowadzenia uniwersalnych terminów, takich jak ‘ludzkość’ i ‘kultura’ gruntował pogląd o wyższości Europy jako naturalnego wyniku dziejowych procesów. Mowę Norwida można zatem odczytywać jako łagodniejszą wersję historycznego rewizjonizmu, który możemy zaobserwować u M. Bernala, J. Goody’ego lub E.W. Saida[38].

[38] Zob. E.W. Said, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, rozdział I: *Zachodzące na siebie terytoria, splecione historie.*

W dziejach Grecji Norwid wyróżniał trzy niezwykłe momenty związane z losami poszczególnych jej bohaterów, które odmieniły bieg historii. Ostatnim w tym szeregu był George Gordon Byron, który złożył ze swego życia ofiarę, by Grecja mogła się odrodzić. Choć jego usiłowania pozostały całkowicie niezrozumiane zarówno w Grecji, jak i w całej Europie, w pewnym sensie spłacił swym życiem dług zaciągnięty przez Europejczyków, których Grecja nauczyła, w jaki sposób tworzyć literaturę i sztuki piękne, a także czym powinna być wolność niezależnego, indywidualnego ducha. Śmierć Byrona wywołała w całej Grecji długotrwałą żałobę[39], lecz jego obecność tamże nie należała do bezkonfliktowych. Można wręcz powiedzieć, że nie tylko spłacał on europejski dług, lecz antyczną Grecję przypomniał także współczesnym jej mieszkańcom, co trafnie ilustruje anegdota z listu do Joanny Kuczyńskiej z 1865 r.:

> Mówię mu, że nie postawiłbym pomnika Byronowi w Myssolunghi, ale tam, gdzie skoro zawaliło się rusztowanie i przyodziało ruiną Greków pracujących, a innych ciężko poraniło, uwiadomiony o tym Byron posłał doktorów swych, a sam na koniu wpadł i kazał Grekom kopać… i żaden nie kopał, bo zwątpili o wygrzebaniu przywalonych… i zsiadł Lord z konia a wziąwszy łopatę, kopał… i żaden Grek nie przyszedł mu w pomoc, bo naród z-nikczemniony był niewolą i wiarę tracił… i rzuciwszy Byron łopatę, wziął pejcz w rękę i poszedł bić po karkach, aby kopali. [Pwsz., t. 9, s. 174]

Wcześniejszym greckim bohaterem był z pewnością Aleksander Macedoński. Ten wszakże nie z siebie, lecz z Grecji uczynił ofiarę, kończąc jej dotychczasowy żywot, w zamian za to uniwersalizując jej język i kulturę, w wyniku czego trwale ją unieśmiertelnił. Otwiera ten szereg postać fundamentalna w dzie-

[39] Zob. list do Konstancji Górskiej z 1859 r.: „Kiedy Byron w nieswojej ojczyźnie, bo w Grecji, skonał, cała Grecja przez rok nosiła żałobę, aż do pastucha dzikiego, co gdzieś pod Olimpem woły pasł – i ten nosił czarną szmatę u kija swego” [Pwsz., t. 8, s. 379].

jach Grecji, filozof, który poprzez własną, dobrowolną śmierć zapowiedział ofiarę Chrystusa i podzielił losy Hellady na dwie epoki: przed swoją działalnością i tę późniejszą, która dotyczyła już całkowicie odmienionych Aten i świata.

3. Sokratejskie drogi cywilizacji w prelekcjach paryskich Norwida

Pomimo tego, że *Fedon* – zgodnie z podziałem dialogów platońskich dokonanym przez Gregory Vlastosa[40] – powstał w środkowym okresie twórczości i nie powinien przedstawiać postaci historycznego Sokratesa, powszechnie przyjmuje się, że ostatnie cztery rozdziały, zawierające scenę pożegnania filozofa z przyjaciółmi oraz jego śmierć, rzeczywiście opisują ostatnie chwile słynnego Ateńczyka. *Fedon* przedstawia pogodzonego ze swym losem mędrca, chociaż, nie można wykluczyć, że to powstrzymywanie uczuć i niezłomne trwanie w chłodnej twierdzy rozumu stanowiło element przemyślanej postawy, odrzucającej ludzki lęk w obliczu śmierci. Sokrates, spędziwszy życie na przybieraniu ról nieznośnego gza, drażniącego gnuśnych obywateli *polis* lub paraliżującej rozmówców drętwy (są to oczywiście metafory z *Apologii* i *Menona*), przekonuje swoich najbliższych, że nie powinni go żałować, gdyż w momencie wypicia trucizny ostatecznie pożegna się z tym światem i żadne cierpienia nie znajdą już wówczas do niego dostępu. Nie ulega nawet Kritonowi, który usiłuje oddalić smutną ceremonię choćby na kilka chwil, tłumacząc się trwającym jeszcze dniem.

[40] Zob. P.W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań 2004, s. 34-37. W XX-wiecznych badaniach, poświęconych Sokratesowi, przypisuje się przełomowe znaczenie tomowi rozpraw zgromadzonych i opracowanych przez G. Vlastosa (*The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. by G. Vlastos, New York 1971) oraz autorskim książkom samego Vlastosa (*Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991; *Socratic Studies*, ed. by M. Burnyeat, Cambridge 1994).

Filozof odrzuca możliwość sztucznego przedłużania życia, targowania się w obliczu czekającej nań nicości lub podróży do szczęśliwych krain. Po zażyciu trucizny i odbyciu nakazanej przechadzki sprzyjającej działaniu cykuty, Sokrates stopniowo traci władzę nad swym ciałem, które gwałtownie porzucone przez umierającego, ulega skamienieniu, przybierając kształt ponadczasowego pomnika ludzkiego racjonalizmu:

> Zaraz się go dotknął ten, co mu był podał truciznę, i co jakiś czas patrzał mu na stopy i golenie, a potem mocno go uszczypnął w stopę i zapytał, czyby co czuł. A on powiada, że nie. Potem znowu golenie. A idąc tak coraz wyżej, pokazywał nam, jak stygnie i sztywnieje. I znowu go dotknął i powiedział, że jak dojdzie do serca, wtedy skończy. Już mu było pół ciała zastygło, kiedy odsłonił głowę, bo ją był zakrył i powiada – a były to jego ostatnie słowa: „Kritonie, myśmy winni koguta Asklepiosowi. Oddajcież go, a nie zapomnijcie!" „Stanie się tak – powiedział Kriton. – Ale może coś innego masz jeszcze powiedzieć?" Na to pytanie nic już nie odpowiedział, tylko po krótkiej chwili drgnął i dozorca odkrył mu twarz. Oczy już były poszły w słup. Zobaczywszy to Kriton zamknął mu oczy i usta[41].

Stężała twarz Sokratesa odkrywa przed zebranymi nieodwracalny charakter podjętej decyzji i definitywność utraty życia. Scenę zagarnia w swoje posiadanie nicość, czysta destrukcja. „Śmierć to unieruchomienie zmienności twarzy, która z góry zaprzecza śmierci – powiada Emmanuel Lévinas o ostatniej scenie *Fedona* – to walka między dyskursem a jego negacją […], walka, w której śmierć potwierdza swoją negatywną moc"[42].

Ostatnie słowa Sokratesa są doskonałym przykładem wieloznaczności pozostawionego przesłania. To, co dla Eduarda Zellera stanowiło dowód niewątpliwej religijności filozofa, Adam Krokiewicz określił jako sokratejską przekorę w obliczu śmierci, stanowiącą uwieńczenie jego postawy wieczystego ironisty.

---

[41] Platon, *Fedon*, w: *Dialogi*, t. 1, tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty 2005, s. 714.

[42] E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 21.

„Ironię" – jak twierdził Kierkegaard w odniesieniu do intelektualnego niepokoju, spowijającego *Fedona* – charakteryzuje właśnie ta „abstrakcyjna miara", za pomocą której niweluje wszystko, tłumi każdy przejaskrawiony nastrój. W ten sposób lęku przed śmiercią nie zastępuje patetycznym entuzjazmem, natomiast zamienić się w nic, w zupełne nic – oto ciekawy i godny jej eksperyment[43].

Gdyby Sokratejskie przekonanie o możliwości istnienia po śmierci, traktowane niczym wsparcie chwiejnego umysłu w decydującym momencie, miało okazać się nieprawdziwe, filozof, wraz ze swym błędem – spekuluje Kierkegaard – musiałby „całkowicie się unicestwić"[44], by nie przedłużać ponad miarę trwania fałszu.

Obraz cierpiącego Sokratesa towarzyszył Norwidowi przez całe życie[45]. W poprzedzającej poemat *Niewola* części *Do Czytelnika* przywołał obraz skrępowanego mędrca, który nie zważając na fizyczne ograniczenia, wzrastał w poczuciu nieosiągalnej dla swoich oprawców wolności: „Nie mogę tu albowiem zapomnieć wzoru Sokratesa, który obrażenie od kajdan wytłoczone na nodze uważał za treść i za przykład popierający rzecz o bólu i stosunku bólu do żywota, p a n u j ą c w y r a ź n i e t y m s p o s o b e m n a d f a t a l n o ś c i ą p o ł o ż e n i a, o w s z e m, r o s n ą c w w o l n o ś c i n i e d o p o k o n a n i a p e w n e j s i e-

[43] S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przełożyła i posłowiem opatrzyła A. Djakowska, Warszawa 1999, s. 80-81.

[44] Ibidem, s. 80.

[45] Problematyka obecności Sokratesa w twórczości Norwida była wielokrotnie komentowana, jednakże pomijano przeważnie kwestię Sokratesa jako racjonalistycznego metapolityka. Zob. m.in. A. Lisiecka, *Sokrates chrześcijaninem*, w: eadem, *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973; J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978; R. Zajączkowski, *»Głos prawdy i sumienie«. Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998, s. 12-15; W. Szturc, *Sokrates Norwida*, w: idem, *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001; T. Korpysz, *»Chrześcijanin« w pismach Cypriana Norwida*, w: *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002; T. Mackiewicz, *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*, Warszawa 2009.

bie" [Pwsz., t. 3, s. 366]. Okres trzydziestu dni, które Sokrates spędził w więzieniu, oczekując na powrót procesji z Delos, stał się dla Norwida heroicznym wzorem podążania drogą prawdy, zagarniającej całego człowieka. Norwid odrzuca możliwość sokratejskiego trwania w pogańskiej pobożności, nie dopuszcza też myśli o mrocznym, niepokojącym działaniu ironii uniemożliwiającej dopuszczenie do głosu jakiegokolwiek entuzjazmu, ani dla śmierci, ani, tym bardziej, dla życia[46].

W pierwszej z prelekcji poświęconych poezjom Juliusza Słowackiego i wygłaszanych na przełomie kwietnia i maja 1860 r. w paryskiej Czytelni Polskiej, Norwid złożył Sokratesowi jednoznaczny hołd: „Była też i Grecja ponad wszystkie ludy uposażona, ale ta nie tylko Zbawiciela, ale nawet przezacności Sokratesowej znieść nie mogła i podawszy mu truciznę, aby narodu nie przerósł, poniżyła się sama" [Pwsz., t. 6, s. 411]. Zestawienie Sokratesa i Chrystusa jest symptomatyczne dla myślenia Norwida, który wychodzi z założenia, że ofiara złożona przez ateńskiego filozofa poprzedzała los Syna Bożego w planie boskich dziejów zbawienia[47]. Norwid ocenia Sokratesa z punktu widzenia kresu pogańskiej epoki – był męczennikiem za wiarę, której nie zdążył zrozumieć, wspomina o tym w szkicu *Asocjacja, ilość i jakość*: „Sokrates, będąc ostatnim mędrcem greckim przed Chrześcijaństwem, a więc jako mędrzec wyprzedzający epokę swoją, przeczuwający Chrześcijaństwo – w ten sam sposób męczennikiem przeczucia był" [Pwsz., t. 7, s. 48]. W *Zmartwychwstaniu historycznym* Norwid precyzuje, że rolą Sokratesa było oswajanie ludzi z pojęciem nieśmiertel-

[46] Z notatników poety można wywnioskować, że wiedzę o Sokratesie i jego filozoficznych koncepcjach czerpał z dwóch zasadniczych źródeł: V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps plus anciens jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris 1864; G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, t. 1-3, London 1865. Zob. Pwsz., t. 7, s. 313.

[47] Opisałem szerzej to zjawisko w innym miejscu, zob. M. Junkiert, *Sokrates w twórczości Norwida – zarys problemu*, „Podteksty" 2008, nr 3 (13), www.podteksty.eu [dostęp z dnia: 04.09.2010].

ności duszy, wówczas gdy zabrakło argumentów, które mogłyby przekonać Ateńczyków, śmierć filozofa stanowiła naturalne dopełnienie rozumowania i jednocześnie uwydatniła ofiarę, uczynioną z życia: „Sokrates, w ciemnym jeszcze przeczuciu Chrześcijaństwa, całe życie dowodząc o nieśmiertelności i coraz się na mocniejsze dowody zdobywając, za ostatni dowód trucizny użyć musiał, więc już prawie nie umarł... skończył raczej filozoficzne dowodzenie...” [Pwsz., t. 6, s. 609].

Jednakże Sokrates, będący antycypacją męki Chrystusa, to tylko jeden z aspektów, i śmiem twierdzić, że wcale nie najważniejszy w norwidowskim pojmowaniu tej postaci. *Imitatio Socratici*[48] zaledwie częściowo pokrywa się z przesłaniem *imitatio Christi*. W paradoksalny sposób Sokrates nie tyle poprzedzał, co uzasadniał potrzebę pojawienia się Chrystusa i zapowiadał problemy związane z nieodwołalnym powiązaniem historii zbawienia z trwaniem wspólnoty politycznej i jej zanurzeniem w dziejach.

Sądzę, że warto postawić tezę, iż aby dobrze zrozumieć norwidowskiego Sokratesa, należy potraktować go jako polityka poddającego swoją działalność autocharakterystyce w *Gorgiaszu*: „Uważam – głosił Sokrates – że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną”[49]. Sokrates rozważa w tym momencie potencjalną możliwość znalezienia się przed sądem, bowiem specyficzny charakter działalności stawia go w rzędzie postaci szczególnie niebezpiecznych dla spokoju miasta nara-

---

[48] Odwołuję się do sformułowania Cezarego Wodzińskiego, który charakteryzuje w ten sposób potrzebę naśladowania postawy Sokratesa z premiery *Chmur* Arystofanesa, wysłuchanych przez filozofa na stojąco. Niewzruszone i godne zachowanie w sytuacji piętnującej krytyki, która zapowiadała złowrogie zamiary mieszkańców Aten, stawia Sokratesa w bliskim sąsiedztwie męki Chrystusa (*Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008, s. 77).

[49] Platon, op. cit., s. 443.

żonego na niejednoznaczne skutki intelektualnego fermentu, który, wzbudzony w głowach wiernych słuchaczy Sokratesa, mógł doprowadzić do zakwestionowania reguł ateńskiej państwowości. To wyznanie zatem, stawiające filozofa obok, czy też w pewnym sensie poza sferą polityki ateńskiej i – jak podkreśla Aleksander Ochocki – „łączące wyraźnie [...] służbę bożą ze służbą obywatelską”[50], stanowiło próbę wyznaczenia alternatywnej „przestrzeni publicznego dyskursu obywatelskiego”[51], w której ze względu na charakter demokracji, opartej na woluntarystycznym modelu rządów ludu, nie udało się znaleźć nikomu, poza samym Sokratesem.

Publiczny charakter ateńskiej rzeczywistości trafnie definiują rozważania Jean-Pierre’a Vernanta: „Można [...] powiedzieć, że *polis* istnieje tylko o tyle, o ile wyodrębniona została sfera życia publicznego w dwóch różnych, choć związanych ze sobą znaczeniach tego słowa: jako dziedzina, która – w przeciwieństwie do spraw prywatnych – wszystkich interesuje, oraz jako dziedzina działań wszystkim dostępnych, wykonywanych w pełnym świetle dnia”[52]. Vernant podkreśla, że narodziny myśli racjonalnej w konieczny sposób powiązane były ze strukturami umysłowo-społecznymi ówczesnego miasta-państwa, a przeniesienie i upowszechnienie debaty na plac publiczny przyczyniło się do wzrostu znaczenia „dyskusji, argumentacji i polemiki”[53] w intelektualnych i politycznych grach. Aktywna obecność Sokratesa w szeroko pojmowanej sferze wspólnych interesów *polis* stanowiła zaprzeczenie dotychczasowych koncepcji, wykluczających miłośników mądrości z zaangażowania się w sprawy państwa. Pitagoras porównał filozofa do człowieka, który wraz ze wszystkimi podąża na igrzyska, nie dla sławy

---

[50] A. Ochocki, *Filozofia i burze dziejowe*, Warszawa 2001, s. 105.

[51] P.W. Juchacz, op. cit., s. 88.

[52] J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, [tłum. J. Szacki], Gdańsk 1996, s. 65.

[53] Ibidem, s. 66.

i zysku, lecz wyłącznie z powodu chęci przypatrzenia się obecnym tam zjawiskom, stanowiącym okazję do wniknięcia w istotę rzeczy. Sokrates w swych usiłowaniach jawi się jako następca sofistów, kształcących polityczną elitę *polis*[54], z samego założenia negujący sensowność działalności politycznej, ograniczonej do zgromadzeń ludowych. Przestrzeń aktywności Sokratesa to zwłaszcza uczta i *gymnasion*, gdzie dokonywał się proces swoistego „duszpasterstwa", czyli kształtowania młodych Ateńczyków na niezależnych intelektualnie obywateli i świadomych poszukiwaczy „prawdziwych wartości i prawdziwej rzeczywistości (*phronesis* i *aletheia*)"[55].

Norwid podejmuje myśl o jedynej w swoim rodzaju aktywności Sokratesa, ograniczonej do rozprzestrzeniania mądrości i jednoczesnego unikania kręgu wpływowych polityków. Na samym początku pierwszego wykładu rozważa kwestię możliwości oddziaływania w sferze publicznej bez konieczności występowania na forum. Kilka słów, które Kopernik powiedziałby nawet niewielu zaufanym osobom, przynależałoby natychmiast do całego świata, podczas gdy próżna i czcza gadanina, nawet najgłośniej wykrzyczana w tłumie, nigdy nie przestanie być słowem prywatnym.

W wykładzie trzecim Norwid powróci do opozycji między tym, co prywatne i publiczne, przywołując osobę Sokratesa:

> Sokrates, który nie szukał, aby uczniowie zgrawitowali do słońca piersi jego, zatracając indywidualną siłę obrotu około osi umysłowej każdego z nich osobno, który przeto szanował w uczniach swoich ludzi wolnych, który przeto miał mądrość – gdy mu dziękowano (mówię) za udzielanie wiedzy, upraszał i zaklinał, aby dziękowano raczej Temu, który sprawia, iż ze słów jego korzystają. [Pwsz., t. 6, s. 423-424]

---

[54] Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 251.

[55] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 590-591. O sokratejskim pojmowaniu roli wychowania politycznego zob. ibidem, s. 601-605.

Ten kluczowy fragment wykładów można – jak myślę – rozumieć na trzy, zupełnie różne, sposoby, z których każdy wiedzie w inną stronę, choć wszystkie razem pozwalają zrozumieć specyfikę niezwykłego, cywilizacyjnego projektu Norwida. Sokrates, rozprawiający ze swymi uczniami, jawi się jako zaangażowany w kształt swojej współczesności działacz polityczny, niekoniecznie wzywający do określonych poczynań, lecz wyznaczający zakres możliwych wyborów, potencjalnych alternatyw, zawartych w ówczesnej rzeczywistości, a także – co niemniej istotne – w sferze wyznawanych wartości i sposobów myślenia poszczególnych uczniów.

Pierwszy sposób interpretacji wiedzie poprzez koncepcję wiedzy, która, aby stać się mądrością, powinna najpierw zawładnąć życiem:

> I tak na przykład prawda ta – mówił Norwid w prelekcji pierwszej – iż Mądrość nie jest samą tylko wiedzą, lecz że ona w życie przejść musi i je ogarnąć, jak i ta druga, że dusza jest nieśmiertelna, dawno były znane: pierwsza u wszystkich mędrców, druga u Egipcjan; ale prawdy te nie obowiązywały były tyle, aż dopiero od chwili, gdy w życiu samego Sokratesa kielich jego prawdom tym moc nadał. Grek ten jest tu pieczęcią: kielich dopełnił i na statuę żywą obowiązku zamienił statut pisany. [Pwsz., t. 6, s. 414]

Norwid pozostaje w kręgu wyobrażeń o ludzkim pochodzeniu wiedzy. Śmierć Sokratesa *de facto* przeciwstawiła się ofierze, złożonej przez Chrystusa, gdyż została dokonana w imię postępu rodu człowieczego. Filozof umarł, głosząc przekonanie o nieśmiertelności duszy, aby uspokoić resztę ludzi i wskazać im kierunek, w którym powinna podążać ich duchowość. Jednak swoją wiedzę zaczerpnął z kręgu martwej – jak stwierdził Norwid nieco wcześniej – symboliki Egiptu, więc religijne znaczenie tego czynu pozostało praktycznie niezauważalne. „Nieobowiązująca fantazja", jak określił Władysław Witwicki w komentarzu do *Fedona* opowieść o życiu duszy po śmierci, została włożona

w usta Sokratesa tylko po to, by przekonać już wierzących, dać nadzieję ludziom słabym, którzy nie znieśliby wizji życia definitywnie domykanego w chwili śmierci.

Przywoływanie *daimoniona* bez podawania bliższych szczegółów, kim tak naprawdę był dla Sokratesa, zbliża Norwida w tym i poprzednim fragmencie wykładów do rozumienia jego działalności w łudząco podobny sposób, jak uczynił to Oswald Spengler w koncepcji „procedury euhemeryzmu”[56], opierającej się na uznaniu postaci, takich jak Sokrates, Konfucjusz i Rousseau za kapłanów rozumu, przypisujących wszelkie cywilizacyjne osiągnięcia tylko i wyłącznie działaniu człowieka, który, lękając się swojej potęgi, stwarza religię, by za fasadą nieistniejących bóstw skryć własną omnipotencję. „To, co niegdyś było mitem i kultem w wielkim stylu, nosi w tej religii osób wykształconych miano natury i cnoty – powiada Spengler – ale natura jest tutaj rozumnie uporządkowanym mechanizmem, a »cnota jest wiedzą«”[57]. Zamach na religijność Ateńczyków musiał zostać odczytany jako rewolucyjne burzenie podstaw demokratycznego ustroju. I właśnie ten argument znalazł się w oskarżeniu, które zmusiło filozofa, by stanął przed sądem. Od stwierdzenia niechęci Sokratesa do rządów mas, manipulowanych i pochłoniętych przez nieustanną walkę polityczną, prowadzi łatwa droga do zaprezentowania go także jako zwolennika oligarchii i tyranii. Norwid uchyla kwestię przekonań politycznych Sokratesa, gdyż przemilcza zależność kwestii religijnych od historycznego tła, w którym rodzą się kwestie wiary i relacji pomiędzy akolitami danej religii i decydentami z kręgu władzy, określającej granice wolności wyznania.

---

[56] O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, tłum. i przedmową opatrzył J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 370.

[57] Ibidem.

Tajemniczy głos, na który powoływał się Sokrates, stanowi dla Norwida dowód na niemożność wyznania wiary w chrześcijańskiego Boga przed narodzinami i męką Chrystusa, przy jednoczesnym odczuwaniu jego ponadludzkiej obecności. Paradoksalnie, powołanie się na wewnętrzny głos nie przyczyniło się do uniewinnienia filozofa, gdyż nawet w perspektywie uczniów – co Norwid stwierdza wprost, mówiąc, iż wyłącznie Sokratesowi dziękowali za wiedzę – stanowiło sprytny wybieg podkreślający skromność mędrca, który do wszystkich wniosków doszedł o własnych siłach[58].

Nie sposób pominąć kwestii losów słuchaczy Sokratesa, dla którego intelektualna niezależność rozmówców pozostawała kluczową metodą kształtowania ich dusz. Nie należy przemilczać faktu, iż Sokrates zaprezentowany przez Norwida, jako ten, który nie chciał uczynić ze swoich uczniów miernych kopii własnej osoby, zamiast zwolenników wolności i wierności bogom, wychował zwolenników tyranii Charmidesa i Kritiasza, którzy uczestniczyli w zbrodniczej działalności Trzydziestu Tyranów po przegranej wojnie peloponeskiej oraz bezbożnika i zdrajcę Alkibiadesa, posądzanego o zniszczenie posągów Hermesa w przeddzień nieudanej wyprawy sycylijskiej.

W lekcji piątej Norwid przywołał utajony bieg historii, jej nieoficjalną i nieopisaną stronę: „Dopatrzono nareszcie, że we wszystkich semickich hieroglifach opuszczone są samogłoski, co już jest wielką zdobyczą; a kiedyż to dopatrzą, ile jest w historii opuszczonych łez, łkań, rozdarć i tortur, które są powszednimi towarzyszami narodzenia się i wydobrzenia każdej prawdy?" [Pwsz., t. 6, s. 447] To podkreślenie wolności, pozostawianej przez Sokratesa swoim uczniom stanowi – moim zdaniem – wprowadzenie do rozważań o nieprzystawalności teoretycznego modelu każdej politycznej koncepcji, w tym także

[58] O różnych interpretacjach sokratejskiej wiary w boski głos, który nim kieruje, przekonująco pisze Jacob Howland (*Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge 2006, s. 59-76).

tej, stworzonej przez Sokratesa, choć Norwid nie precyzuje, na czym miałaby polegać, w konfrontacji z żywiołem autentycznej egzystencji danej społeczności. Skoro niemożliwe jest zgromadzenie ludzi o podobnych poglądach, którzy mogliby przyczynić się do poprawy losu zbiorowości, skoro dążenie do wolności stanowi prostą drogę do bezbożności i pseudofilozofii w rodzaju tej, którą stworzył Kritiasz – „pewne jest tylko jedno: że kto się urodził, musi też umrzeć, a ten kto żyje, nie może ujść nieszczęściu"[59] – to rolą prawdziwego mędrca, którego Sokrates jest wzorcowym przykładem, musi stać się samoograniczenie do jedynej sfery, na którą może mieć jakikolwiek wpływ – do języka swojej epoki.

Takie wnioski w naturalny sposób prowadzą do odczytania ostatniej możliwości interpretacyjnej, tkwiącej we fragmencie prelekcji Norwida. Tym, czego dokonał Sokrates, a po nim jego następcy, już nie filozofowie, lecz poeci, było kreowanie „języka transfiguracji społecznej" i „języka fenomenów", kluczowych pojęć w przypadku cywilizacji, która porzucając pogaństwo, znalazła się nagle w odmienionej rzeczywistości:

> […] języka lud żaden z dnia na dzień nie przemienia, języka, mówię, pasji uczuć i całej dramy życia, które się za przyjściem Chrześcijaństwa odmieniło – zwłaszcza iż lud takowy składał się z rozmaitych warstw; kapłanowie więc owi podnieśli od dołu język ludu. [Pwsz., t. 6, s. 412]

Sokrates w myśleniu Norwida otwiera ten szereg postaci, które, uwięzione pomiędzy przestrzenią władzy i rozwarstwionym ludem, podejmowały wysiłek stworzenia nowatorskich formuł. Takich, które pozwoliłyby ludziom na porozumiewanie się oraz wyrażanie emocji i przekonań niemożliwych do zwerbalizowania w językach archaicznych, pogańskich z ducha.

---

[59] Cyt. za I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 220.

Ten Norwidowski zamysł, precyzyjnie konstruujący znaczenie Sokratesa w dziejach cywilizacji europejskiej, znakomicie koresponduje z uwagami Piotra Juchacza:

> Sokratejskie poszukiwanie ścisłego znaczenia pewnych podstawowych pojęć moralnych nie jest – jak powiedziałby Arystoteles – poszukiwaniem pojęć ogólnych, czy też, jak chcieliby inni, platońskich idei, lecz jest próbą stworzenia języka, w którym obywatele mogliby precyzyjnie mówić o wartościach pożądanych dla jednostek (jako jednostek właśnie), a zarazem konstytuujących je jako dobrych obywateli (*agathos polites*)[60].

Sokrates, przez wielu, w tym między innymi przez Hegla[61], traktowany jako źródło niepokoju burzącego mentalne posady, na których powstały Ateny i destruującego nierozdzielność myśli i rzeczywistości, w ujęciu Norwida był bardziej eksperymentatorem stwarzającym zarysy drogi, którą mogliby podążyć ludzie, co stało się możliwe dopiero po wielu wiekach. Jednak w tej postawie filozofa dostrzec można także niebezpieczeństwo przesadnego dowartościowania ludzkiego rozumu, który miarę autorytetu zakorzenionego w przeszłości lub umiejscowionego poza światem rzeczywistym zastąpił przekonaniem o samowystarczalności człowieka, rozstrzygającego losy świata wyłącznie przy użyciu własnego intelektu. Ten ra-

---

[60] P.W. Juchacz, op. cit., s. 152.

[61] Sokrates, uwalniający ducha Ateńczyków, ma wiele wspólnego z myśleniem Hegla, który dopatrywał się w skazaniu filozofa momentu przełomowego dla Miasta i jego mieszkańców, próbujących przeciwstawić się zanikającej nierozdzielności myśli i rzeczywistości. Rewolucja sokratejska zapoczątkowała stan, w którym podmiot posługujący się rozumem i własnymi przekonaniami mógł wybrać sobie ojczyznę, którą powoli stawał się świat myśli, zastępujący tę dotychczasową, historyczną. „Wyższa zasada – stwierdza Hegel – która była czynnikiem rozkładu substancjalnego istnienia państwa ateńskiego, rozwija się odtąd w Atenach coraz bardziej: duch nabiera skłonności samozaspokajania się, zagłębiania się w myślach" (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, wstępem poprzedził T. Kroński, Warszawa 1958, s. 80).

cjonalny chłód, który Norwid zdawał się dostrzegać w Sokratesie, nie przesłonił mu fundamentalnej roli, odegranej przez niego w dziejach cywilizacji. Taki sposób postrzegania filozofa sprawił tylko, że dla autora *Rzeczy o wolności słowa* Sokrates pozostał postacią nieco mglistą, szkicową i jakby porzuconą w dziele kreacji[62].

---

[62] Sokrates, zaprezentowany przez Norwida w wykładach o Juliuszu Słowackim, podważa ugruntowany w badaniach pogląd, że poeta postrzegał swoją działalność jako podjęcie trudu i metod antycznego filozofa. Tak twierdziła m.in. Zofia Szmydtowa: „Postawa zamaskowanego poety wybitnie przypomina platońską charakterystykę Sokratesa. Mędrzec grecki czuje się samotnym wobec swej współczesności i górujących w niej upodobań, ale równocześnie wywyższonym przez tę odrębność i izolację. Występuje jako jedyny człowiek pośród wszystkich, który nie dba o rzeczy znikome i przemijające, lecz posiada istotne zrozumienie bytu. / I Norwid podnosi swe osamotnienie. On także, jedyny pomiędzy tłumem współczesnych, wyniesiony ponad spory dnia, sięga źródeł najwyższej doskonałości. Jak Sokrates (*Obrona*), wędruje wśród rodaków, pyta ich i doświadcza, by utwierdzić się w przekonaniu, że jest sam w przymierzu z prawdą, niezrozumiały i śmieszny" (Z. Szmydtowa, *Platon w twórczości Norwida*, w: *Prace historyczno-literackie ku czci Ignacego Chrzanowskiego*, Kraków 1936, s. 379).



ROZDZIAŁ III

Chrześcijański platonizm Norwida (wokół *Quidama*)

Prawie z nikim nie rozmawiam z wyjątkiem Platona, mojego starego przyjaciela.

J.J. Winckelmann

1. Hellenizacja chrześcijaństwa

Od czasu opublikowania *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Adolfa v. Harnacka w 1887 r. można zaobserwować rozwój wpływowego nurtu badawczego w teologii, który traktuje grecką myśl filozoficzną jako pierwiastek o decydującym znaczeniu dla kształtu chrześcijaństwa, niezwykle szkodliwy z punktu widzenia dalszych losów religii[1]. Proces tzw. hellenizacji chrześ-

[1] Ciekawą charakterystykę metody Harnacka podaje Christian Nottmeier: „Jeżeli opiszemy dwa pierwsze tomy *Historii dogmatów* przy użyciu hasła «hellenizacja chrześcijaństwa» na przykładzie rozwijających się dogmatów, w których odbija się strukturalne podobieństwo hellenizmu i Ewangelii Jezusa oraz opierająca się na nich synteza chrześcijańskiego kształcenia oraz grecko-hellenistycznej filozofii, wówczas trzeci tom ogniskuje się na fundamentalnej relacji pomiędzy religijną subiektywnością oraz jej kulturową formą przejawiania się. Harnack wiąże przy tym wieloperspektywicznie, szczególnie poddając interpretacji Augustyna, historię religii, instytucję i naukę. Koncepcji tej odpowiadają trzy odniesienia *Historii dogmatów*: do protestantyzmu, potrydenckiego katolicyzmu oraz socynianizmu” (Ch. Nottmeier, *Adolf Harnack: religia wolności indywidualnej*, w: *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 35).

cijaństwa, zdaniem zwolenników tej tezy, miał doprowadzić do skażenia pierwotnej natury chrystianizmu przez grecką metafizykę, która odegrała kluczową rolę w procesie krzepnięcia doktryny chrześcijańskiej. Wpływ tradycji klasycznych rzekomo zniekształcił naukę o Objawieniu, zaraził chrześcijan pogańską moralnością i wizją świata oraz skłonił do wywyższenia rozumu kosztem wiary. W ten sposób rozwinął się, jak pisał Harnack, „grecki duch na glebie Ewangelii".

W kręgu zainteresowania antyhellenistów znalazł się szczególnie okres przełomu II/III wieku n.e. i wydarzeń zogniskowanych w Aleksandrii, gdzie od ok. 180 r. istniała szkoła katechetyczna[2] z Pantenem z Sycylii[3] na czele, nawróconym stoikiem, który odegrał istotną rolę w procesie uatrakcyjnienia chrześcijaństwa, czyniąc zeń religię dla intelektualnych elit. Zwłaszcza że ich przedstawiciele chętnie przyłączali się do heretyckich sekt.

> Ponieważ chrześcijaństwo – jak opisuje to zjawisko Henry Chadwick – przenikało do świetnie wykształconych elit Aleksandrii, wybór, jaki stawał przed tym, kto się nawracał, był chyba często wyborem pomiędzy inteligentną, potrafiącą się elokwentnie bronić herezją z jednej strony a pozbawioną wyrazu, obskurancką ortodoksją z drugiej[4].

Priorytetem gminy chrześcijańskiej stało się zatem przeciwstawienie rosnącemu w siłę heterodoksyjnemu gnostycyzmowi. Strategię następcy Pantena w roli wykładowcy szkoły kateche-

---

[2] O sytuacji Aleksandrii jako ówczesnej stolicy chrześcijaństwa pisze m.in. M. Simon (*Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979, rozdz. 8).

[3] H. Pietras określa go mianem Pantajnosa, przestrzegając jednocześnie przed utożsamianiem stworzonej przez niego szkoły z tą, o której pół wieku później będzie pisał Orygenes. Zob. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 129-130.

[4] Zob. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 93.

tycznej, Klemensa, trafnie charakteryzuje fragment z dzieła *Stromateis*, wymierzony w tych chrześcijan, którzy „jak nieokrzesani towarzysze Odysa przyrzekają nie słyszeć syren [...], zatykają sobie uszy, bojąc się głupio, że gdyby dali posłuch dźwiękom greckich nauk, nie mogliby już potem trafić do domu”[5]. Sam Klemens sądził, iż drobiny bożej mądrości zostały rozsiane we wszystkich ludzkich dziełach, zatem chrześcijanin powinien umiejętnie czerpać wiedzę z platońskiej metafizyki, stoickiej etyki i arystotelesowskiej logiki. Co więcej, losy greckiej filozofii zostały uwzględnione w bożych planach, są to bowiem dzieje postępującej degeneracji i upadku myśli, która dopiero w perspektywie chrześcijańskiej nabrała właściwego znaczenia. Greków poprzedzała mądrość Hebrajczyków, a brak oryginalności został po prostu skrzętnie ukryty w helleńskich pismach. Jak twierdzi Euzebiusz z Cezarei[6], Klemens starał się udowodnić, że „Mojżesz i naród żydowski dalszej sięgają starożytności aniżeli prastare genealogie greckie”[7]. Podobnie argumentował Orygenes, zbijający pogańskie zarzuty o wtórności chrześcijaństwa:

> U Mojżesza i proroków, którzy byli starsi nie tylko od Platona i Homera, ale i od alfabetu greckiego, można znaleźć wiele nauk pełnych wzniosłych myśli i godnych łaski bożej, istniejącej w nich. Oni prze-

---

[5] Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, cyt. za: M. Simon, op. cit., s. 181.

[6] O postępowaniu Klemensa z Aleksandrii pisze J. Pelikan (*Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffer, Kraków 2008, s. 35-37).

[7] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, w: idem, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Kraków 1993, s. 267. Należy zauważyć, iż pomimo niewątpliwych związków Klemensa z pogańską filozofią, współcześni badacze nie kwestionują ortodoksyjności jego pism. „Klemens jest pisarzem na wskroś zhellenizowanym – twierdzi H. Chadwick – szczerze jednak wyznaje swoją przynależność do Kościoła w tym sensie, że zdecydowanie przeciwstawia się gnozie i podporządkowuje autorytetowi Pisma jako natchnionego objawienia, dzięki któremu ma pewność poznania bożej woli i planu zbawienia” (H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, s. 63).

cież nie głosili swych nauk źle zrozumiawszy Platona, jak sądzi Celsus; jakże bowiem mogliby słuchać tego, kto jeszcze się nie urodził?[8]

Zdaniem zwolenników teorii o nieodwołalnym spaczeniu chrześcijaństwa przez myśl grecką pomiędzy obiema sferami rozpościerała się przepaść, zatem wszelkie procesy przenikania hellenizmu do umysłów i pism chrześcijańskich musiały się zakończyć katastrofą. Greckie myślenie cechowało bowiem – wylicza Werner Beierwaltes, rekonstruując poglądy antyhellenistów – zamiłowanie do ogólności, kosmocentryzm, statyczność, ahistoryczność i apersonalizm[9], przez co sytuowało się ono na absolutnych antypodach koncepcji chrześcijańskich, które, zanurzone w badaniu historyczności świata i osobowym związku człowieka z Bogiem, w odmienny sposób definiowały rzeczywistość i ludzką naturę.

Można wyrazić tę kwestię łagodniej, zachowując bardziej wyważoną miarę przy analizowaniu rozbieżnej natury greckiej filozofii i wiary chrześcijańskiej. Czyni tak choćby Richard Heinzmann, akcentując nierozstrzygalność całego zagadnienia:

Podstawowe struktury myślenia greckiego i judeochrześcijańskiego pozwalają uchwycić stan wyjściowy i podstawowy układ problemów filozofii średniowiecznej; dają też właściwą perspektywę jej widzenia – w całości i w kwestiach poszczególnych. Nie znaczy to rzecz jasna, że te wyraźne różnice dostrzegano zawsze, ani że od początku stanowiły przedmiot sporu między filozofią antyczną a chrześcijaństwem. Lecz między nimi biegnie podskórny przedział. Jego nieprzezwyciężalność objawiała się często w aporetycznych dyskusjach nad kwestiami szczegółowymi. Niemożliwa jest synteza greckiej filozofii i chrześcijańskiej wiedzy wiary bez utraty tożsamości po jednej lub drugiej stronie. Oto dlaczego filozofia średniowieczna o tyle, o ile jest

---

8 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, wstęp S. Kalinkowski i ks. E. Stanula, oprac. S. Kalinkowski, ks. W. Myszor, ks. E. Stanula, Warszawa 1977, s. 69.

9 W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 10-11.

filozofią chrześcijańską, stanowi w istotnych tematach coś więcej i coś innego niż tylko komentarz do Platona czy Arystotelesa[10].

W dalszej części rozważań interesował mnie będzie wyłącznie pierwszy z wymienionych filozofów, w podwójnej roli, antycznego mędrca, którego pisma propagowały poglądy zwalczane przez chrześcijaństwo (tak twierdzi m.in. Heinrich Dörrie, określając chrześcijański antyplatonizm jako skuteczną metodę kreowania odrębnej od pogaństwa jakości[11]), lecz także współtwórcy doktryny i chrześcijańskiej wyobraźni, obecnego w nauczaniu m.in. Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Przyczyn popularności Platona można doszukiwać się na wielu poziomach. Jedną z nich – zdaniem Erica Havelocka – jest stworzenie obiektywnej struktury wiedzy, która po niewielkiej modyfikacji okazała się zestawem idei zawartych w boskim umyśle, decydującym o charakterze i kształcie rzeczywistości[12]. Seweryn Blandzi inaczej opisuje zjawisko wpływów Platona w chrześcijaństwie, charakteryzując znaczenie motywu platońskiej „drogi wzwyż" jako metody zyskiwania pewności o istnieniu Boga i funkcjonowaniu wiecznych, niezmiennych reguł rządzących ludzkim umysłem[13].

Niejednoznaczną rolę platońskich wpływów w chrześcijaństwie trafnie oddają ambiwalentne opinie dotyczące *Timajosa*. Justyn Męczennik opisuje reakcje napotkanego chrześcijańskiego mędrca (choć, nie oszukujmy się, nie słowa anonimowego nauczyciela przywołuje Justyn, lecz swoje własne), okazującego dezaprobatę dla stworzonej przez Platona koncepcji duszy nieśmiertelnej. Dusza istnieje wyłącznie dzięki temu,

---

[10] R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 7-8.

[11] Na poglądy H. Dörriego powołuje się W. Beierwaltes (op. cit., s. 14-15).

[12] E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. i wstęp P. Majewski, Warszawa 2007, s. 302-311.

[13] S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 338-341.

że Bóg pozwala jej żyć w czasie, który uważa za właściwy. Po tej rozmowie wstrząśnięty Justyn porzucił filozofię i stał się chrześcijaninem[14]. Mimo to, Justyn nie zrezygnował z *Timajosa*, twierdząc, że prawdziwym autorem zawartych w nim prawd był Mojżesz. Podobne opinie rozpowszechniał Klemens z Aleksandrii. Przekonując o hebrajskich źródłach wiedzy z *Timajosa*, wprowadził jednak do platońskiej interpretacji istotną modyfikację. Według Klemensa „sam Bóg był stwórcą wszystkiego"[15], była to zatem kreacja *ex nihilo*. Taka koncepcja była nie do pomyślenia w greckiej filozofii, skupionej od czasów Talesa na poszukiwaniu *arche*, pierwotnej zasady, pojmowanej jednak w podwójnym znaczeniu: praw, które przyczyniły się do wyłonienia świata, jak również substancjalnego prabytu, bez którego nic nie mogłoby się wydarzyć. Demiurg z *Timajosa* formuje świat właśnie z tej wcześniej istniejącej materii[16].

Tę podwójną obecność Platona i zamaskowaną fascynację jego koncepcjami, charakterystyczną dla dziejów platońskiej recepcji, chciałbym ukazać w wybranych dziełach Cypriana Norwida, którego myśl religijna także wahała się pomiędzy autentycznym hellenizmem a jego, przynajmniej częściową, negacją.

2. Archytas i św. Paweł

W dziejach przyswajania myśli Platona epoka Norwida nie należała do kluczowych. Istotne odczytania miały miejsce wcześniej, choćby teoria „zmysłu moralnego" Shaftesbu-

[14] Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 15-16 oraz idem, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 27-28.

[15] J. Pelikan, op. cit., s. 37.

[16] Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłumaczenie przejrzał i terminologię ustalił ks. E. Stanula, Warszawa 1998, s. 24.

ry'ego[17], neohumanizm zapoczątkowany przez Winckelmanna[18] i działalność Schleiermachera, dzięki któremu – jak pisze Werner Jaeger – „zajmowano się [...] filozofią [Platona – M.J.] jako nieśmiertelnym prawzorem zanikającego coraz to bardziej we współczesnym świecie typu filozofii spekulatywnej, którego podstawy świeżo podważył Kant swoją krytyką ludzkiego poznania"[19].

Platon w ujęciu Norwida to dawny mędrzec i prawy obywatel Aten[20], który spisał słowa Sokratesa, a także – w pewnym sensie dodatkowo i niejako na marginesie swej działalności – stał się autorem nośnych pomysłów filozoficznych. Rzadko bywał głównym przedmiotem zainteresowania poety, wyjątkiem jest w tym przypadku epilog do poematu *Niewola*, zatytułowany *Plato i Archita*. Poemat, napisany po klęsce powstania styczniowego, zawiera konstruktywną propozycję pracy intelektualnej na rzecz społeczeństwa. Epilog gruntujący przesłanie utworu, odwołuje się do zagadnienia, które już w antyku otrzymało miano „zagadnienia delijskiego"[21]. Ateń-

---

[17] Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2005, s. 381-382.

[18] Zob. M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, rozdz. 1; M. Rudaś-Grodzka, *»Sprawić, aby idee śpiewały«. Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Warszawa 2003, s. 47-57.

[19] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 634. O metodach interpretowania dialogów Platona w filozofii niemieckiej z przełomu XVIII i XIX wieku zob. H. Krämer, *Fichte, Schlegel i infinityzm w interpretacji Platona*, tłum. A. Gniazdowski, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył S. Blandzi, Warszawa 2006.

[20] Zob. m.in. poemat *Fulminant* [Pwsz., t. 3, s. 549] i list do L. Nabielaka z 7 września 1858 r. [Pwsz., t. 8, s. 351].

[21] Spośród dotychczasowych publikacji poświęconych utworowi *Plato i Archita* warto wymienić zwłaszcza szkic Z. Szmydtowej (*Platon w twórczości Norwida*, w: *Prace historyczno-literackie ku czci Ignacego Chrzanowskiego*, Kraków 1936, s. 381-382), książkę W. Szturca (*Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001, s. 187-191) oraz pracę E. Marczewskiego i J. Łanowskiego (*O zdegradowaniu kontemplacji. Wokół wiersza C. Norwida Plato i Archita*, Wrocław 1969).

czycy, pragnąc uchronić miasto przed zarazą, zapytali wyrocznię delficką, w jaki sposób mogą się uratować. W odpowiedzi otrzymali polecenie podwojenia sześciennego ołtarza Ateny. Zadali zatem ponowne pytanie, skierowane tym razem do Akademii Platońskiej. Dylemat dotyczył metody pozwalającej na podwojenie sześcianu. Wiadomo, że odpowiedzi udzielił Hippokrates z Chios, a Archytas, Eudoksos i Menajchmos usiłowali rozwiązać zagadnienie zaproponowaną przez niego metodą. „Pomysł Arch[y]tasa – konkluduje Włodzimierz Szturc – wiązał się z konstrukcją opartą na znalezieniu punktu przecięcia powierzchni określonego stożka z pewną krzywą na walcu. Przeprowadzenie konstrukcji wymagało jednak budowy wielu ruchomych modeli”[22]. Metoda zaproponowana przez Archytasa polegała zatem na praktycznej próbie rozwiązania problemu nurtującego Ateńczyków. W tym celu eksperymentował, zmieniając proporcje konstruowanych brył. Było to postępowanie sprzeczne z poglądami Platona, sprzeciwiającego się rozwiązywaniu zagadnień geometrycznych w sposób odmienny od operacji przeprowadzanych na liczbach, czyli od poszukiwań w sferze idealnej. Ta historia ma niezwykłe zakończenie, gdyż pomysł Archytasa został wykorzystany przez Archimedesa, broniącego Syrakuz przed Rzymianami – praktyczne zastosowanie geometrii przyniosło nieoczekiwany efekt.

W krótkim dialogu Platon lapidarnie kontruje poglądy Archytasa. Stawką jest szerzenie wiedzy teoretycznej wśród ludu, który potrzebuje pomocy ze strony mędrców:

> Geometrycznej nieświadom nauki,
> Widziałem prosty lud, kładący bruki,
> I, jako kamień jedna się z kamieniem,
> Baczyłem, stojąc pod filarów cieniem
> – Aż żal mi było b e z w i e d n o ś c i gminu,
> Mimo że wieczną on jest w a g ą c z y n u!... [Pwsz., t. 3, s. 393]

---

[22] W. Szturc, op. cit., s. 189.

Wyrażając się precyzyjniej, można podejście Archytasa określić jako postawę intelektualisty, zaangażowanego w coś więcej niż tylko losy własnej dziedziny i jej wewnętrzną spójność. Platon, wbrew przyjętym opiniom, wypada w tym kontekście mniej efektownie[23], staje bowiem na drodze przenikania idei, które powinny stać się użyteczne kosztem swej abstrakcji i hermetyzmu. Autor *Dialogów* ma natomiast rację, krytykując ucieleśniony żywot idei, która potęguje siły ludu. Tym samym Platon sprzeciwia się niewłaściwie skonstruowanemu pojęciu postępu, o czym wspomina Norwid na początku poematu:

> Ludzie tak zwani praktyczni, bojąc się wszelkiego ideału, utrzymują, że łatwiej realizować prawdę, koślawiąc ją cokolwiek. Jest to krzywe pojęcie różnicy między słowem a uczynkiem, między ideą a praktyką – przecież niedoskonałość sama się od praktykowania idei wszczyna! Względem czegóż albowiem niedoskonałość być by mogła, gdyby nie miała doskonałości za cel?... [Pwsz., t. 3, s. 380].

A zatem niedoskonałość człowieka, będąca miarą rozwoju jednostek i społeczeństw, sprzyja negowaniu transcendentnej prawdy, staje się sofizmatem narażającym na dezintegrację ludzką duchowość. Platon przemawia więc z perspektywy obrońcy ponadnaturalnego świata oraz zmysłowości, dzięki której powinna się objawiać pewność o boskim charakterze wiedzy. Ostatnie słowa filozofa – „Przyjdzie – i tobie dzień zwycięstwa – sztuko!...” [Pwsz., t. 3, s. 394] – kierować powinny uwagę na wielość sposobów objawiania się religii.

Na zasadzie dopowiedzenia warto zwrócić uwagę na gest Archytasa, porzucającego rozważania prowadzone na drodze

[23] Rolę Platona w *Epilogu* odmiennie interpretuje A. Melbechowska-Luty, dopatrując się równoważnego traktowania przez Norwida poglądów obu myślicieli. Zob. A. Melbechowska-Luty, *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001, s. 276-279.

operacji idealistycznych i wybierającego drogę eksperymentu. Archytas, filozof pitagorejski i strateg z Tarentu, żyjący w połowie IV w. p.n.e. wyznawał zasadę, iż prawdziwe poznanie możliwe jest wyłącznie dzięki dialektyce (*he logistike techne*)[24], której regułą było „formułowanie wstępnych hipotez i weryfikowanie ich przez dowody (*apodeiksis*), bez odwoływania się do wyników postrzegania zmysłowego"[25]. A zatem postępowanie przytoczone przez Norwida oznaczało rezygnację z poznania jako takiego. Pozostając na poziomie zmysłów i badając materialne bryły, Archytas skazywał się na wieczną wtórność i porzucał drogę, która mogłaby zbliżyć go do bytu w całej jego pełni, rezygnował ze spekulacji na rzecz działania w sferze substancjalnych wytworów. Jednym ze znaczeń, wiążących się z wierszem Norwida, jest zatem przekonanie o konieczności porzucenia roszczeń rozumu, by móc pracować u podstaw. Z drugiej, platońskiej strony pojawia się sugestia, że jest to czyn jednorazowy, od którego nie ma odwrotu, a straty mogą być nieobliczalne, jak całe „zagadnienie delijskie" (i to przynajmniej do czasów Leibniza).

Intuicja o związku między sztuką a sposobami objawiania się religii[26] pojawia się w dziele *O sztuce (dla Polaków)*, w którym Norwid precyzuje, „iż powiedzieć by można, że prawdziwej religii forma udziela jeszcze ducha wiadomościom doczesnym przez sztukę" [Pwsz., t. 6, s. 343]. Porządek epistemologiczny, występujący w rozważaniach Norwida, przypomina platoński

---

[24] Wspomina o tym J. Gajda-Krynicka (*Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 189-192). Przypisywana Archytasowi funkcja stratega nie należy do określeń precyzyjnie wyznaczających zakres jego działania, gdyż nieznana pozostaje forma ustrojowa Tarentu w tym okresie. Nie do końca wiadomo, czy sprawował funkcję króla, prawodawcy, czy przywódcy ludu.

[25] Ibidem, s. 191.

[26] O różnych aspektach powiązań między sztuką i chrześcijaństwem u Norwida pisze m.in. D. Pniewski (*Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005, rozdz. 1).

motyw „powrotu do siebie" i wskazuje na anamnezę jako regułę nabywania przez człowieka wiedzy:

> W idealnym piękna uprawianiu leży pewne uczucie-wyższego-porządku-rzeczy, ku któremu wznosząc się, jeżeli nareszcie u szczytów onego napotkanej prawdy nie można wziąść, to jedynie dlatego, iż człowiek wziąść sam nic nie może, co by mu pierw nie było dano wziąść. [Pwsz., t. 6, s. 345]

Przekładając ten proces poznawczy na kategorie filozofii św. Augustyna, można stwierdzić, że „[i]stnienie niezmiennych prawd w zmiennych umysłach jest dowodem istnienia Boga"[27].

Probierzem upadku Grecji stało się dla Norwida zachowanie rzeźbiarza ze świątyni Diany efeskiej[28], który ze względu na dbałość o własne interesy uniemożliwił św. Pawłowi ewangelizowanie miasta [Pwsz., t. 6, s. 344-345]. Pobytowi apostoła w Grecji poświęcił poeta utwór *Dwa męczeństwa. Legenda*, opisujący tłum, który pragnął obwołać św. Pawła bogiem. Wśród zgromadzonych słuchaczy znaleźli się mówca, filozof i były żołnierz („Był tam i wojak bosy, podparty dzirytem / Z ręką chorą, na resztce perskiej zwisłą szaty" [Pwsz., t. 1, s. 118]). Zwłaszcza te niezwykłe atrybuty, fragment perskiej tkaniny pełniący funkcję temblaku oraz dziryt zastępujący kostur lub laskę, muszą budzić poważne wątpliwości, zwłaszcza że czasy św. Pawła od wojen perskich dzieliło kilkaset lat. Warto snuć przypuszczenia, skąd wziął się ów strzęp wschodniej szaty (i dziryt) w rękach żołnierza. W dość paradoksalny sposób można by je powiązać z topografią demokratycznych Aten,

---

[27] E. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 73.

[28] T. Zieliński zwrócił uwagę, iż Diana z Efezu należała do szeregu bogiń obdarzonych cechami „wiecznej kobiecości" obok matki-Ziemi i Demeter eleuzyńskiej, a jej barbarzyński wygląd, poddany częściowej hellenizacji, musiał być szokujący nawet dla samych Greków. Zob. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999, s. 517-518. Norwida pasjonowała historia efeskich świątyń i losów Diany, podkreślał w swych notatkach archaiczność wierzeń, z których się wywodziła. Zob. Pwsz., t. 7, s. 270-271.

a dokładniej rzecz biorąc, z Odeonem, budynkiem przylegającym do Teatru Dionizosa.

> Kształt i konstrukcja tego budynku na planie prostokąta – jak uważa Marek Węcowski – to manifestacja ateńskich sukcesów. Po pierwsze, jako jego piramidalny dach miał ponoć pierwotnie posłużyć zdobyty pod Platejami namiot perskiego króla Kserksesa. Po drugie, dach ten podtrzymywało kilkadziesiąt wewnętrznych kolumn, zbudowanych podobno z masztów zdobytych pod Salaminą okrętów perskiej floty[29].

Szczątki po klęsce Persji pierwotnie znalazły miejsce w architektonicznej tkance monumentalnych Aten, zyskując rangę pamiątek po tryumfie, który odmienił losy miasta[30]. U Norwidowskiego weterana stanowią dowód na sfunkcjonalizowanie muzealnego artefaktu. Znaki pamięci poddane teatralizacji uległy bowiem przeistoczeniu w ponownie spragmatyzowane przedmioty, tym razem pozbawione już ideologicznego ładunku. Ubogi żołnierz uruchamia zatem skojarzenia z militarnymi tryumfami Aten z V w. p.n.e., jednocześnie przywołując proces rozwoju demokracji, dla której zwycięstwo nad Persją stało się katalizatorem dynamizującym krzepnięcie ustrojowego kształtu. Zatem apostoł przemawia wprost do miasta, uosabiającego demokratyczne tradycje, wraz z jego doświadczeniami w sferze sztuki wymowy i dialektycznego rozumowania, którego mieszkańcy zaczęli już zapominać o minionej chwale. Klęsce ludzkiego projektu, którego celem było stworzenie państwa w pełni należącego do swych obywateli, św. Paweł przeciwstawia królestwo nie z tego świata. Ateńczykom, zakorzenionym w trudnej

---

[29] B. Bravo, M. Węcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, *Historia starożytnych Greków*, t. 2: *Okres klasyczny*, Warszawa 2009, s. 402.

[30] Należy pamiętać, że dopiero po pokonaniu Persji rozpoczął się proces kształtowania hegemonii Aten, rozwijanej w ramach Związku Morskiego. Zob. J.K. Davies, *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003.

rzeczywistości *polis* pozbawionej autonomii, uzmysławia prawdziwe znaczenie świata nadzmysłowego: „Poganie! – krzycząc – człowiek jestem i, jako wy, / Proch prochów – i na ziemi tej błędny *viator*" [Pwsz., t. 1, s. 119].

Dla Norwida istotny stał się fakt nieopisany bezpośrednio w utworze, a mianowicie obecność w tłumie Dionizego Pseudo-Areopagity[31], którego wspomniał w swych notatkach: „Denys Areopagita, którego Paweł Ś. nawraca i stanowi pierwszym biskupem ateńskim (*des Noms de Dieu*), uważany jako wszystkie mający imiona (wszystkie mają w jego-imieniu zasadę). Mistyka spekulatywna" [Pwsz., t. 7, s. 369][32]. Marsilio Ficino określił Dionizego mianem „Platonicus primo ac deinde Christianus"[33], czyniąc tym samym z chrześcijańskiego myśliciela neoplatonika i zamaskowanego propagatora pogańskiej metafizyki. Pod-

[31] Od czasów Lorenzo Valli i Erazma z Rotterdamu wiadomo, że nieprawdziwa jest legenda autora *De divinis nominibus* o tym, iż był uczniem apostoła Pawła. Pisma Dionizego pochodzą bowiem z końca V w. n.e. Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 648-649.

[32] Źródłem Norwidowskiej wiedzy był w tym przypadku zapewne J. Görres, który opisuje spotkanie św. Pawła i Dionizego: „Saint Paul fut donc salué comme le premier initiateur des illuminations divines; et l'on crut reconnaître en Denys l'Aréopagite, que Paul avait converti et consacré premier évêque d'Athènes, celui qui avait donné à la mystique sa forme et son développement" (J. Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, tłum. M. Charles Sainte-Foi, t. 1, cz. 1: *La mystique divine*, Paris 1861, s. 77). Görres opisuje także dokładnie naukę Dionizego o boskich imionach : „On peut ranger encore dans cette classe le livre *Des Noms de Dieu*. Dieu, qui, considéré dans la simplicité de son essence, ne peut être nommé d'aucun nom, va prendre, pour ainsi dire, tous les noms. Tous les noms, en effet, ont leur racine en celui qui est au-dessus de tout nom. Bonté essentielle, il est le principe, le commencement et la fin de tout ce qui est; et lui-même est sans commencement sans milieu ni fin. Il est la vie qui vivifie toute chose, et pourtant il est au-dessus de toute vie. [...] Il est un, et il est tout; il est le principe de toute unité et de toute multiplicité; et c'est pour cela qu'on peut l'appeler de tous les noms qui ne répugnant pas à son essence, mais à la condition toutefois de le reconnaître comme n'ayant en soi aucun nom" (Ibidem, s. 79).

[33] Zob. W. Beierwaltes, op. cit., s. 68.

stawy dla określania filozoficznego rodowodu Dionizego są rzeczywiście solidne, starał się bowiem przyswoić chrześcijaństwu zespół poglądów Proklosa (411-485), nazywając Boga Jednią, z której emanuje świat, pragnący powrócić do swego źródła[34]. Szczególną uwagę Norwida przykuła teoria dotycząca boskich imion. Pod określeniem imienia Dionizy postrzegał platońskie idee, wzory istniejących bytów. A zatem składniki świata, rzeczy, pojęcia i myśli, a także sam byt można by określić tym mianem, przyznając Bogu udział w funkcjonowaniu wszystkich aspektów rzeczywistości. W tym udziale ma swoje źródło mistyczna droga człowieka, usiłującego pokonać hierarchicznie zorganizowaną „drabinę" bytów, czyli kolejnych emanacji Boga, aby powrócić ostatecznie w jego pobliże.

Norwid nie starał się przekazać treści greckiej mowy św. Pawła, opisał jedynie wygląd i reakcje tłumu. Kiedy jednak apostoł dociera do cesarza, Norwid streszcza przebieg ich rozmowy:

> I, jako odkupienie przyszło przez męczeństwo
> Chrystusa Pana, uczył, radząc Cesarzowi:
> By nie omieszkał własne czynić nawróceństwo;
> I jak jest wolność wszelka Świętemu-Duchowi
> Posłuszną, który w Trójcę zwolon, acz stanowi
> Osobę trzecią. Rzeczy one nie samym wiedzeniem,
> Ale miłością prawdy każąc, więc natchnieniem,
> Więc dobrą wolą. Tej zaś Święty Duch z wysoka
> Błogosławił [Pwsz., t. 1, s. 120]

Zastanawia fakt przywołania przez apostoła akurat Ducha Świętego, opisanego w zgodzie z dużo późniejszą terminologią. „Paweł Apostoł mówi o Chrystusie tak – stwierdza Henryk Pietras – jak Żydzi mówili o Mądrości: tajemnica ukryta przez wieki (Rz 16, 25), mądrość ustanowiona przed wiekami (1 Kor 2, 7). Duch jest z Nim tak związany, że czasem trudno rozróż-

[34] O teologii Dionizego zob. E. Gilson, *Historia filozofii…*, s. 78-82.

nić, czy mówi o odwiecznie żyjącym Synu Bożym, czy o Duchu”[35]. Norwid korzysta ze sformułowań, które wskazują podobieństwa do ustaleń Ojców Kapadockich, argumentujących jedność Trójcy Świętej dzięki przywołaniu platońskiego ujęcia „pojęć ogólnych” (*to koinon*)[36]. Apostoł u Norwida posługuje się językiem późniejszej od niego samego teologii i – podobnie jak Dionizy, jego legendarny uczeń – mógłby zostać zapytany o źródło swojej niezwykłej wiedzy. Gdyby cesarz, z którym rozmawiał, był dostatecznie wykształconym erudytą, powinien zareagować na słowa apostoła z większym spokojem. Niestety, poruszyły nim one do głębi[37]:

Aż Cesarz rzekł: «Treść jest głęboka,
I mało, że nie stawam się jak dziecko nowe –»
I kazał Pawła więzić – potem ściął mu głowę! [Pwsz., t. 1, s. 120-121]

Poszukiwanie platońskich tropów w twórczości Norwida prowadzi do wniosku, iż wówczas, gdy poeta przywołuje antyczne dzieje Kościoła i chrześcijan, w tle przeważnie pojawia się kontekst wpływów platońskich. Wskazuje to na wyraźną predylekcję autora *Rzeczy o wolności słowa*, by wiarę chrześcijańską postrzegać przez pryzmat pojęć i wyobrażeń zaczerpniętych z greckiej filozofii. Nie sposób jednak odgraniczyć tych dwóch sfer, obecności platonizmu w chrześcijaństwie i świadomych nawiązań Norwida. Z pewnością wiara nie jest dla niego niejawnym neoplatonizmem, możliwe jednak, że Platona oceniał jako ukrytego i nawróconego przez Sokratesa na wiarę w jedynego

---

[35] H. Pietras SJ, op. cit., s. 248.

[36] Zob. J. Pelikan, op. cit., s. 231-232.

[37] Powszechnie akceptowana opinia głosi, że Paweł zginął śmiercią męczeńską w 67 r., co wiązało się z prześladowaniami Nerona względem chrześcijan po pożarze Rzymu. Niewykluczone, że został wydany przez judeochrześcijan jako ten, który podżegał do rozruchów. Zob. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, wstęp R. Aubert, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 46.

Boga – chrześcijanina. A zatem, choć filozof mylił się w kwestii natury świata i błądził w ocenie materii („U Platona tylko pojęcie materii zbyt obiektywne i skwitowane" [Pwsz., t. 7, s. 340]), to można ufać jego teocentrycznym intuicjom. Był niewątpliwie niezwykłą postacią, zasłuchany w harmonię sfer [Pwsz., t. 6, s. 318] poszukiwał nadciągającej Prawdy[38], co nie zmienia faktu, że Norwid dostrzegał także zasadnicze różnice między podejściem platońskim i chrześcijańskim, zwłaszcza w kwestii pojmowania wolności: „Platon. Starożytni od nas różni są przede wszystkim wolnością względem Boga […] i wolnością względem społeczności (niewolniki)" [Pwsz., t. 7, s. 312]. Być może Norwid w ten sposób podążył za heglowską interpretacją platońskiego rozumienia wolności, parafrazuje bowiem koncepcję, że dopiero epoka nowożytna oddzieliła ustrój od sposobu myślenia[39].

[38] Z. Szmydtowa pisała o istotnych wpływach platońskich w twórczości Norwida, akcentując zwłaszcza naturalne i bezkonfliktowe zespolenie platonizmu z chrześcijaństwem: „Norwid żywił kult dla filozofa greckiego, nienaruszający wiary i przekonań indywidualnych. Brał z jego dzieł potwierdzenia swych tęsknot metafizycznych, kształtował z jego pomocą koncepcje moralne, społeczne i estetyczne, pod jego opiekę oddawał swą wymarzoną miłość" (Z. Szmydtowa, op. cit., s. 386).

[39] Zależność jest zapewne niebezpośrednia, ale zauważalna. Jak twierdzi Hegel: „W odniesieniu do ustroju istnieją tu dwa *systemy*: system nowoczesny, w którym określenia wolności i cały ich gmach utrzymywane są w sposób *formalny*, bez brania pod uwagę sposobu myślenia; drugim systemem jest system związany ze *sposobem myślenia* – zasada grecka w ogóle, którą znajdujemy w postaci rozwiniętej zwłaszcza w Platońskim *Państwie*. Podstawę stanowi w nim kilka stanów, poza tym całość opiera się na *wychowaniu*, na kształceniu (*Bildung*), które ma doprowadzić do nauki i filozofii. […] Obie strony, sposób myślenia i ów formalny ustrój, są *nierozłączne* i żadna z nich nie może być pozbawiona drugiej; ale w czasach nowożytnych ujawniła się jednostronność, polegająca na tym, że z jednej strony ustrój ma się utrzymywać o własnych siłach, a z drugiej strony sposób myślenia, religia, sumienie mają pozostawać jako coś obojętnego na uboczu, bo z punktu widzenia ustroju państwowego nie ma żadnego znaczenia, jak myślą poszczególne jednostki i jaką wyznają religię" (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przełożył, wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Ś.F. Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 2006, s. 253-254).

3. Judejskie wątki *Quidama*

Trudno pominąć kluczowy utwór związany z platońskimi reminiscencjami w twórczości Norwida. Mam na myśli poemat *Quidam*, umiejscowiony w Rzymie czasów cesarza Hadriana. Tekst można odczytywać jako rozpisaną na wiele wątków rozprawę o pośmiertnym żywocie Grecji w obrębie Cesarstwa, która, choć pokonana, podbiła – zgodnie z przekonaniem Cycerona – rzymską literaturę, metody kształcenia, architekturę i filozofię. Ta niejawna obecność hellenizmu w życiu Rzymu wiąże się również z innym procesem, a mianowicie z dejudaizacją chrześcijaństwa.

Po upadku Jerozolimy w 70 roku n.e. oraz zniszczeniu Świątyni drogi judaizmu i chrześcijaństwa definitywnie się rozeszły. Proces ten postępował od Soboru Jerozolimskiego (49 r.)[40] do wybuchu żydowskiego powstania (66 r.), w którym chrześcijanie nie wzięli udziału, dystansując się od judaizmu. W prężnie rozwijającym się chrześcijaństwie do głosu doszli przedstawiciele nawróconych pogan, niewrażliwi na specyfikę myślenia żydowskiego i wierności prawu. „Dla pogan – twierdzi Jaroslav Pelikan – najbardziej odstraszającymi elementami chrześcijaństwa było wszystko to, co odziedziczyło ono po judaizmie”[41]. Głos gmin judeochrześcijańskich[42], pozostających w mniejszości, począł słabnąć, a rozwój samego chrześcijaństwa podążył w kierunku, który zmarginalizował jego judejskich wyznawców. Czasy Hadriana to moment gruntowania się chrześcijańskiej odrębności, także w oczach grecko-rzymskich pogan.

---

[40] Wspomina o nim Norwid w *Rzeczy o wolności słowa*, zob. Pwsz., t. 3, s. 588-589.

[41] J. Pelikan, op. cit., s. 14.

[42] O fascynującym świecie wierzeń judeochrześcijańskich pisze J. Daniélou SJ (*Teologia judeochrześcijańska*, tłum. ks. S. Basista, Kraków 2002). Zob. także ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou SJ*, Kraków 2005.

Poza tym był to okres względnego spokoju i politycznego ładu. Zdaniem Jeana Daniélou i Henrie'go Marrou:

> panowanie Hadriana (117-138) było dla chrześcijan okresem szczególnie spokojnym. Mamy zresztą cenny dokument, przechowany przez Justyna, który można porównać z listem Trajana. Hadrian adresuje swój list do Minucjusza Fundanusa, prokonsula Azji. Potwierdza w nim uprzednie ustawodawstwo sądowe, precyzując, że nie należy skazywać wyłącznie na podstawie oskarżenia, ale trzeba przeprowadzać dochodzenie i surowo karać tych, którzy oskarżają fałszywie[43].

Wracając do materii poematu, występuje w nim zastanawiające zjawisko całkowitej izolacji chrześcijan i Żydów. Trudno nazwać ją wrogością, jest to jednak chłodna obojętność, uwidaczniająca się w pełni zwłaszcza w dyskusji Barchoba z Jazonem Magiem na temat uwięzienia chrześcijan:

[...] „C o z a s z ł o ?"
„Zdarzenie mniej nowe
Niż smutne" – odrzekł, patrząc, jak na świecę,
Na wzrok Jazona, który nań promienił.
„Chrześćjanin Gwido mówił – to i tyle" –
Tu zmilkł i blade lica zarumienił.
„C ó ż o n i m ó w i ą ?" – Jazon rzekł powoli,
Bez pytajnego akcentu, ni soli.
„C ó ż ?" – odrzekł Barchob, jak echo gasnące –
I była chwila ciszy, która boli
Jak głośne kłamstwo, lub prawdy ginące
W czasie, gdy wszystko mają, oprócz woli – [Pwsz., t. 3, s. 139]

Chrześcijańskie argumenty, których Gwido użył w rozmowie z Rzymianami, spotykają się z ironiczną dezaprobatą Jazona. Powodów tej niechęci musiało być co najmniej kilka. Zapewne myślał o chrześcijanach jako o zdrajcach, którzy nie zaangażowali się w walkę wyzwoleńczą, natomiast teraz, przed kolejnym

---

[43] J. Daniélou, H.I. Marrou, op. cit., s. 82.

zbliżającym się powstaniem, przyczyniają się do niepotrzebnej eskalacji konfliktu z Rzymianami. Istniały zapewne także powody pozapolityczne, a te niewątpliwie dotyczyły sporej ilości judeochrześcijan w ówczesnym Rzymie. Jazon musiał żałować, że niektórzy Żydzi wybrali wiarę w Chrystusa. Jego największy sprzeciw powinien zaś budzić fakt, iż wśród ich współwyznawców byli poganie – a wyrażając się precyzyjniej – najprawdopodobniej grecka biedota. Chrześcijanie w poemacie otoczeni zostali mgłą tajemnicy. Nie wiadomo nic o ich życiu, ani o kłopotach, które wówczas dotykały kościół rzymski, zatem Norwid ukazuje rozchodzenie się dróg chrześcijaństwa i judaizmu w zachowaniu Jazona oraz Barchoba, w podobnym stopniu obojętnego na los chrześcijan. Obecność tego ostatniego jest także wyraźnym sygnałem naruszonej chronologii, bowiem Norwid nie skupia się na wydarzeniach zaczerpniętych z określonego etapu dziejów. Ukazuje raczej syntetyczny obraz chrześcijańsko-żydowskich stosunków, które nastały już po powstaniu Bar Kochby. Dopiero po zburzeniu Jerozolimy datuje się wzmożony proces hellenizacji chrześcijaństwa. Wzmianka o tym fakcie pojawia się zresztą w rozmowie Artemidora z Hadrianem, który antycypuje zerwanie niepodważalnych do tej pory związków chrześcijaństwa z miejscami historycznie powiązanymi z działalnością Jezusa.

Poeta podczas swego pobytu w Rzymie zwrócił uwagę na szeroko rozpowszechnione zjawisko hellenizacji elit cesarstwa[44]. Było to jednakże tylko pozorne trwanie cywilizacyjnego dorobku Grecji, prawdziwy tryumf miał się uwidocznić w związku hellenizmu z chrześcijaństwem. Proces ten znalazł odwzorowanie w mowie obronnej Gwida:

---

[44] Dotyczy to szczególnie nagrobnych napisów w rzymskich grobowcach, Norwid zaobserwował tam niekonsekwentnie stosowany grecki alfabet. Zob. Pwsz., t. 6, s. 411.

Nikt z was nie wierzy w Bóstwo Cezarowe,
Bo Cezar nie jest też od Apollina,
Jowisza, Bacha, roślejszym o głowę –
A ci że byli ludźmi, nie nowina!
– Jakoż, bez Boga będąc, szukacie go
W wyższości męża tego, to owego;
I stąd zaiste mam ja dla was litość. [Pwsz., t. 3, s. 117]

Gwido, krytykujący rzymskie pojęcie cielesnej boskości, posługuje się argumentami Orygenesa (którego, rzecz jasna, nie mógł ani znać, ani tym bardziej czytać w tamtym czasie) i jego drwiną z ubóstwienia faworyta Hadriana – Antinousa. Celsus[45], platonizujący filozof[46], który żył i tworzył w czasach Marka Aureliusza, porównywał kult Antinousa do zachowania wyznawców Jezusa. Orygenes[47] zaś zbijał zarzuty o ubóstwienie człowieka, podkreślając boską naturę Chrystusa.

Cóż bowiem ma wspólnego życie kochanków Hadriana, którzy nie potrafili ustrzec swej męskości przed służbą kobiecą, z życiem Jezusa, którego czcimy, któremu nawet ci, co przytaczają przeciw niemu tysiące oskarżeń i kłamstw, nie ośmielili się zarzucić żadnego czynu rozwiązłego? Co więcej, jeśli ktoś rzetelnie zbada sprawę Antinoosa,

---

[45] Zarzuty Celsusa dotyczą antyfilozoficznego i antytradycyjnego charakteru chrześcijaństwa, które zagraża powszechnie zaakceptowanemu pluralizmowi religijnemu. Zob. F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Poganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007, s. 117-126.

[46] Orygenes wielokrotnie podkreśla, iż Celsus był epikurejczykiem, lecz prawdopodobnie pomylił go z innym myślicielem, któremu Lukian zadedykował swego *Aleksandra, czyli fałszywego proroka*. W dalszych księgach (VI-VIII) Orygenes koryguje wcześniejszy, błędny osąd.

[47] To powiązanie z Orygenesem, twórcą syntezy platonizmu i chrześcijaństwa w *De principiis*, wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia postaci Gwida. O Orygenesie jako neoplatoniku zob. m.in. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, s. 120-124. H. Chadwick (*Kościół w epoce…*, s. 103) ciekawie pisze o oryginalnej teorii Chrystusa jako jedynej duszy, która nie odwróciła się od Boga.

przekona się, że u podstaw jego rzekomych cudów, których dokonywał nawet po śmierci, leżą egipskie czary i zaklęcia[48].

Opinia Orygenesa uderza bezpośrednio w egipski kult cesarskiego faworyta, o którym Hadrian wspomniał w trakcie swej dysputy z Artemidorem: „»Cóż? – ażali / Antinousa krwi nie poświęcono?«" [Pwsz., t. 3, s. 182]. Orygenes w sposób bezwzględny rozprawia się z tym porównaniem, ukazując absurdalność wiary, która jako cesarski kaprys została narzucona poddanym:

Jakże bowiem różnią się od tego wszystkiego sprawy Jezusa! Nie tłum bowiem oszustów wypełniających rozkazy jakiegoś króla ani nie ludzie schlebiający władcy zaliczyli go w poczet bogów, lecz sam Stwórca wszechrzeczy cudowną mocą i potęgą swego przekonywającego słowa uczynił go godnym czci nie tylko dla tych, którzy pragną naprawić swoje życie, lecz także dla demonów i innych niewidzialnych potęg[49].

To zachowanie Gwida i związek jego argumentacji z koncepcjami Orygenesa, nastawionej na zbijanie zakusów cesarza, by dokonać deifikacji swego kochanka, ukazuje chrześcijaństwo zakorzenione w helleńskim sposobie prowadzenia sporu, w terminologii platonizmu i – co nie mniej ważne – w języku, którym także kościół rzymski posługiwał się aż do III w. n.e., czyli w grece[50].

Warto zwrócić szczególną uwagę na reakcje bohaterów *Quidama* na scenę sądu. Wówczas bowiem, gdy Barchob relacjonuje Jazonowi mowę obronną Gwidona, w znamienny sposób zniekształca chrześcijański wydźwięk użytych argumentów:

---

[48] Orygenes, op. cit., s. 238-239.

[49] Ibidem, s. 239.

[50] Zob. Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 88.

„Mówił – gość rzecze po niejakiej chwili –
Że bogi więcej od Cesarza czczone,
Jako Apollin i Bach, ludźmi byli –
Że są prawdziwe rzeczy i zmyślone” [Pwsz., t. 3, s. 139]

Barchob streszcza scenę sądu w sposób stronniczy, zachowuje główną myśl, lecz pomija istotną przesłankę. Z jego wersji wynika bowiem, że Gwidon był zwolennikiem euhemeryzmu, gdyż przypisywał poganom wykreowanie swych bogów poprzez wywyższenie najbardziej znaczących postaci z mitycznej przeszłości. A przecież Gwidon twierdził coś całkowicie przeciwnego, nie skupiał się na mitycznej przeszłości, nie poddał także krytycznej refleksji początków pogańskiej religii. W jego mniemaniu kluczowym problemem było pozorne wywyższenie i ubóstwienie pojedynczego ludzkiego ciała w osobie cesarza, przy jednoczesnym otoczeniu pogardą wszystkich pozostałych ludzi. Gwido nie zanegował także autentyczności pogańskiego zaangażowania, twierdził wręcz, że ich gorliwość nie odnalazła jeszcze właściwego przedmiotu wiary, gdyż pragnienie odnalezienia prawdziwego Boga zostało zaszczepione wszystkim ludziom. Deifikacja człowieka, uobecniana w osobie cesarza, stała się zatem zakamuflowanym potępieniem cielesnych słabości i zepchnięciem obywateli imperium na margines intelektualnych zainteresowań epoki. Barchob, zniekształcający mowę Gwidona, pomija milczeniem wezwanie do właściwego wywyższenia człowieka poprzez otoczenie go miłością Boga. Interpretacja Barchoba racjonalizuje chrześcijańskie przesłanie i zamyka Gwidona w horyzoncie mitycznej alegorezy i myślenia stoickiego. Wiara chrześcijańska w mniemaniu Barchoba okazuje się tylko i wyłącznie metodą krytycznego burzenia pogańskiego światopoglądu. Co więcej, Euhemeros wyróżnił dwie potencjalne metody deifikacji: poprzez narzucenie wiary przez władcę ludowi oraz w wyniku samoistnego uwielbienia wybitnego człowieka ze względu na uczynione dobro lub nadzwy-

czajne czyny[51]. Gwidon skłania się ku drugiemu rozwiązaniu, sugerując, że kult cesarza to sprytne wyzyskanie naturalnej skłonności ludu, istniejącej od niepamiętnych czasów. Barchob uważa, że nadmierny kult pogańskich bóstw sprzyjał pozycji cesarza i był przez niego wsparty powagą urzędu, innymi słowy twierdzi on zatem, że aktualny obraz stosunków religijnych w cesarstwie jest dziełem tego człowieka, który aktualnie włada imperium. Zakamuflowany zarzut Barchoba wymierzony w chrześcijaństwo, dotyczy zatem paradoksalnego oczyszczenia i uniewinnienia sfery władzy przez Gwidona, oddalenia od niej odpowiedzialności za szerzenie kultu, sprzyjającego utrzymaniu ludzkich mas w posłuszeństwie. W ujęciu Barchoba chrześcijaństwo posiada naturalną skłonność do utrzymywania bliskich stosunków ze sferą władzy, co wystarczająco dyskwalifikuje je w oczach przyszłego przywódcy powstania. Tym jaskrawiej uwidacznia się zabieg, dokonany przez Barchoba na mowie obronnej Gwidona, że ten sam zarzut, dotyczący euhemeryzmu, pojawia się w rozważaniach Orygenesa, poświęconych Antinousowi. W argumentacji Orygenesa można dostrzec przekonanie, że niesłuszna i błędna wiara w demony, towarzyszy ludzkości od momentu jej narodzin:

> Niektórzy w swej naiwności nie potrafią podać przyczyny własnej wiary zadowalając się tym, że zachowują starannie to, co otrzymali, inni jednak przytaczają argumenty trwałe, głębokie, jakby powiedział Grek, ezoteryczne i epoptyczne. Wiele bowiem powiedzą o Bogu i o bytach, którym Bóg uczynił zaszczyt, że przez jednorodzone Słowo Boże uczestniczą w jego bóstwie, a przez to i w jego imieniu. Wiele też mogą powiedzieć o aniołach bożych, wiele o tych, którzy są wrogami prawdy i którzy oszukani od początku chcą, by uważano, że dzięki przemianie dobrej duszy ludzkiej stali się bogami, aniołami, dobrymi demonami albo herosami[52].

---

[51] Zob. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1989, s. 329.

[52] Orygenes, op. cit., s. 240.

Norwid pozostawił jeszcze jeden ślad, pozwalający przypuszczać, że pomiędzy cesarską władzą a chrześcijaństwem następował powolny proces zacierania różnic – ową płaszczyzną porozumienia uczynił zaś w jednoznaczny sposób dziedzictwo Hellady. Pojawia się ów wątek w rozmowie cesarza z Artemidorem.

„[…] W Jeruzalemie miejsce zmartwychwstania
Jupiterowi należy właściwie:
Ten jest albowiem, który się nie kłania,
Mocny-bóg – dalej, i to bez-treściwie,
O wykonaniu Chrystusa co bają,
Tam Venus miejsce mieć ma – a powoli
Uobyczają się i przyzwyczają –
Nim tnę, uważać zwykłem, ile boli
I pokąd? – bystrzy tak lekarze krają –
Cóż? – czy nie kocham Hellady?” [Pwsz., t. 3, s. 184]

Zastanawia fakt, iż opisane przez Hadriana wydarzenia nigdy nie były wiązane z historią chrześcijaństwa. Założenie miasta nazywanego Aelia Capitolina w miejscu Jerozolimy i wzniesienie tam świątyni Jowisza oraz, jak wolno przypuszczać, także innych budynków o charakterze kultowym i związanych z imperialną administracją, wiązało się z wysiedleniem z tamtego terenu Żydów w wyniku antyrzymskiego powstania. Hadrian z poematu omawia tę kwestię jeszcze przed wybuchem powstania w Judei i, co najciekawsze w tym kontekście, takie zachowanie cesarza znajduje swoje potwierdzenie w źródłach. Istnieje sprzeczność między relacjami Kasjusza Diona i Euzebiusza z Cezarei. O ile Kasjusz wskazuje zbudowanie świątyni jako przyczynę decydującą o wybuchu powstania, Euzebiusz skłania się ku odwrotnej chronologii zdarzeń, według niego najpierw wybuchło powstanie i dopiero po jego klęsce nastąpiła okrutna zemsta Rzymian, zniszczenie miasta (kolejne, raz już Jerozolimę burzył Tytus, o czym dowiadujemy się od Józefa

Flawiusza) i zakaz osiedlania się na jego terenie Żydów[53]. Wersja Euzebiusza, mniej popularna wśród historyków, koncentruje się na kontrowersyjnej osobie przywódcy powstania i okrucieństwie rzymskiej kary.

> Wodzem Żydów – twierdzi Euzebiusz – był naonczas Barchochebas, a imię to znaczy tyle co gwiazda. Był to skądinąd pospolity zbój i łotr, ale dla imienia swego zawładnął nimi jak pan niewolnikiem, bo im naplótł, że przyszedł do nich z nieba jak gwiazda, by im świecić w nieszczęsnej ich doli. [...] Oblężenie już trwało długo [Bethery – M.J.], głód i pragnienie doprowadziły buntowników do nędzy ostatecznej, kiedy wreszcie sprawcę ich szaleństwa zasłużona dosięgła kara. Odtąd na podstawie wydanych przepisów prawnych i rozporządzeń Hadriana nikomu z narodu żydowskiego nie było wolno zbliżyć się do okolic Jerozolimy; zakazano im nawet z oddali patrzeć na ziemię ojczystą[54].

Według Kasjusza Diona powstanie zostało sprowokowane przez Rzymian. „To [ustanowienie Aelia Capitolina] wywołało nie byle jaką wojnę" – pisze Kasjusz i dodaje (w skróconej wersji Ksyfilinusa) – „W Jerozolimie [Hadrian] ustanowił miasto w miejscu tego, które zostało zrównane z ziemią, i nazwał je Aelia Capitolina, a na miejscu świątyni boga postawił nową świątynię Jowiszowi"[55].

W ujęciu Norwida decyzja o zniszczeniu Jerozolimy i założeniu tam rzymskiej kolonii została podjęta przed wybuchem powstania, choć Hadrian pozostaje niezdecydowany i pozostawia wątpliwość, kiedy przystąpiono do rzeczywistego działania. Paradoksalnie jednak, celem nie było ukaranie Żydów za liczne rozruchy, w których uczestniczyli podczas jego panowania – ta decyzja miała uderzyć wyłącznie w chrześcijan, co

---

[53] Zob. M. Goodman, *Rzym i Jerozolima: zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007.

[54] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna...*, s. 149-150.

[55] Kasjusz Dion, *Historia Rzymska*, cyt. za M. Goodman, *Rzym i Jerozolima...*, s. 359.

jest zastanawiającym zniekształceniem informacji, przekazanych przez źródła. Filhelleńskie nastawienie Hadriana stanowi w tym kontekście kluczowy wątek tej rozmowy. Nawiązanie do cesarskiego umiłowania Hellady stanowi mocno dwuznaczną pointę. Okazało się bowiem, że odebranie Judei prymarnej roli w kulcie chrześcijan przyspieszyło proces zetknięcia myślicieli chrześcijańskich z pismami Greków. Barchob, fałszywy mesjasz, wypowiadający krytyczne uwagi pod adresem chrześcijan i Rzymian, podkreśla chrześcijański racjonalizm, jakby przewidując, że problem rozdziału pomiędzy tym, co boskie, a tym, co cesarskie, nigdy chrześcijaństwu tak naprawdę nie zaszkodził. Rzeczywiście, proces „uobyczajnienia" oraz „przyzwyczajenia" przebiegł nadzwyczaj sprawnie, i to do tego stopnia, że nim minęły dwa wieki całe imperium zostało zmuszone do skapitulowania przed wiarą w Chrystusa. Najtrafniej ukazują ów proces losy kościoła jerozolimskiego po klęsce powstania. Judeochrześcijanie zostali zmuszeni do opuszczenia miasta, lecz w ich miejscu pojawiła się gmina, założona przez nawróconych pogan, a na ich czele stanął Marek – pierwszy jerozolimski biskup pochodzenia nieżydowskiego.

4. *Quidam* jako poemat o wychowaniu

Innym ważnym przejawem obecności platonizmu w *Quidamie* jest kreacja głównego bohatera. Syn Aleksandra jest bowiem, jak słusznie zauważa Rolf Fieguth:

> zarysem ideału człowieka nowej ery, zaczynającej się jeszcze w dobie antycznej, kiedy ta nieświadomie znajduje się już pod wpływem młodego chrześcijaństwa [...]. Idealna sylwetka wyłania się [...] z dość skomplikowanego zespołu relacji międzyosobowych, z nieakcentowanych kontrastów i paraleli z kreacjami innych bohaterów utworu. Poza tym bohater jest bardzo młodym uczniem, poetą i poszukiwaczem prawdy, czyli człowiekiem jeszcze nie w pełni ukształtowanym.

> Ale właśnie to ułatwia też jego idealizację, gdyż każda idealizacja zawiera w sobie moment niedookreślenia[56].

Kluczowym aspektem komentowanego przez Fiegutha fenomenu Epirczyka jest proces kształcenia, któremu został poddany w trakcie swego pobytu w Rzymie. Należy jednak doprecyzować uwagi krytyka, iż szkicowość kluczowej postaci w *Quidamie* wskazuje na *paideutyczny* charakter historii, w której uczestniczy młodzieniec. Nie sposób zatem pominąć wpływu Platona na ukształtowanie wydarzeń w poemacie.

W *Państwie*, dziele fundamentalnym dla znaczenia platońskiej *paidei*, wyrażona została koncepcja wychowania jako kształtowania w człowieku cnoty (*arete*). „[P]omiędzy duszą ludzką a Bogiem – twierdzi Werner Jaeger – znajduje się, zdaniem Platona, długa i uciążliwa droga doskonalenia się. Bez niego nie da się osiągnąć *arete*. Pomostem, który Platon stara się zbudować pomiędzy duszą a Bogiem, jest paideia, która polega na pomnażaniu w sobie prawdziwego bytu”[57]. W ważnym fragmencie *Teajteta* ten projekt wychowawczy został ukazany jako proces świadomego kształtowania człowieka na podobieństwo Boga, uosobienia wszelkiej doskonałości.

> Ale zginąć zło nie może – rozważał tę kwestię Sokrates w rozmowie z Teodorosem – musi zawsze istnieć jakieś przeciwieństwo dobra. U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możności. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku[58].

---

[56] R. Fieguth, *Syn Aleksandra jako projekt człowieka idealnego. «Humanitas» w »Quidamie« Norwida*, w: *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (wstęp do badań)*, red. A. Nowicka-Jeżowa i M. Cieński, Warszawa 2008-2009, s. 188-189.

[57] W. Jaeger, op. cit., s. 877.

[58] Platon, *Teajtet*, w: idem, *Dialogi*, t. 2, tłum. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty 2005, s. 379.

Rozumowanie Sokratesa polega na ekstrapolacji racjonalnego obrazu człowieka poszukującego prawdy (czyli filozofa) i nazwaniu tej abstrakcyjnej konstrukcji bogiem, co ukazuje znaczące analogie z sokratejskim *daimonionem* – głosem wewnętrznym o rzekomo boskiej proweniencji, by nie określać go mianem rozumu. „Ten bóg – pisze Władysław Witwicki – urodził się właśnie z wysokiego samopoczucia intelektualisty, śmiesznego w oczach ludzi praktycznych. Intelektualista, który mówi o sobie, że pragnie się do boga zbliżyć, uzurpuje sobie tym samym cześć, której mu świat zwykł odmawiać”[59]. O konsekwencjach tej uzurpacji wspomniał Sokrates w *Teajtecie* przy okazji przywołania anegdoty o Talesie, który zapatrzony w gwiazdy, wpadł do studni podczas badania nieba, czym wzbudził śmiech pewnej fertycznej „pokojówki z Tracji”[60]. Pierre Hadot zauważa, że zachowanie Talesa należy rozpatrywać jako przejaw konsekwentnej, filozoficznej drogi życiowej, propagowanej przez Platona. Nie liczy się bowiem osąd „ludzi pospolitych, zdeprawowanych przez […] miasto i nie uznających innych wartości niż podstęp, spryt i brutalność”[61], nadrzędnym celem filozofa jest bowiem wszechogarniające spojrzenie, które zagarnia całą rzeczywistość i nie ulega ograniczonym przesądom prostych ludzi.

Odmiennie zrozumiał Plotyn ów wcześniejszy *passus Teajteta* o dążeniu do najwyższej sprawiedliwości, twierdząc, że jest to wezwanie do oczyszczenia ludzkiej natury ze wszystkich obcych pierwiastków, oddalających człowieka od tego, co boskie[62]. Co niezwykle istotne, właśnie tą drogą koncepcja wy-

---

59 Ibidem, s. 380.

60 Ibidem, s. 377. Od tego epizodu z Traczynką rozpoczyna swoje gorzkie rozważania Lew Szestow w książce *Na szalach Hioba* (tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003), twierdząc, że w tym momencie pierwszy z filozofów, zawstydzony przez prostą kobietę, a po nim wszyscy inni, zaczęli uważniej rozglądać się wokół siebie, zapominając o sprawach nieba.

61 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 101.

62 Zob. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 102-103.

chowania poprzez naśladowanie przeniknęła do pism Ojców Kościoła, a tym samym do doktryny chrześcijańskiej. Pomiędzy zawartym w platonizmie przekonaniem, że prawdziwa droga ku doskonałości polega na samounicestwieniu, a nauczaniem chrześcijan, że odwzorowywanie boskich cech to jedyna metoda świadczenia o wyjątkowości chrystianizmu, odnaleźć można zdecydowanie więcej różnic niż podobieństw, choć nie wskazuje na to zakres chrześcijańskiej recepcji tej idei. Koncepcja ta znalazła swój najpełniejszy wyraz u Grzegorza z Nyssy w dziele *Co znaczy być chrześcijaninem*, w którym zdefiniował on chrześcijaństwo jako „naśladowanie Boskiej natury"[63]. Wszystkie z wymienionych określeń zasługują na głębsze rozważenie. Ponieważ Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo, jedyną możliwą drogą powrotu jest mimetyczne wykreowanie w sobie Jego cech, co inicjuje postępujące doskonalenie ludzkiej natury. Doskonałość Boga poznać możemy wyłącznie poprzez kontemplację wzniosłych pojęć zawartych w imieniu „Chrystus", czyli „król"[64], takich jak „sprawiedliwość, mądrość, moc, prawda, dobro, życie, zbawienie, nieskazitelność, niezmienność, stałość"[65]. O ile jednak dla Platona naśladowanie boskiej spra-

---

[63] Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. i oprac. ks. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 49. Na wartościowość dzieł Ojców Kapadockich w odczytywaniu chrześcijańskiego wizerunku człowieka w pismach Norwida i na problematykę „naśladowania" Boga, zwrócił uwagę już T. Sinko, w odniesieniu do utworu *Dwa męczeństwa*, lecz dla wybitnego filologa ten kontekst stanowił dowód na „dziwactwo asocjacyj Norwidowych". Zob. T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, w: idem, *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933, s. 85-86.

[64] Ibidem, s. 48. G.L. Prestige podkreśla, iż znaczenie „monarchii" w pismach Ojców Kościoła wiązało się bezpośrednio z monoteizmem: „Używali tego słowa, prawie zawsze mówiąc o absolutnej władzy i panowaniu Boga w jego pierwotnym znaczeniu wszechmocy. Jednak dopiero od momentu, gdy całość znaczenia kategorii wszechmocy zaczęto pojmować tak, iż wszechmoc może być dzierżona tylko przez jedną najwyższą istotę, rzeczywiście zaczęła ona oznaczać monoteizm" (G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1956, cyt. za J. Pelikan, op. cit., s. 38).

[65] Ibidem.

wiedliwości było sięganiem bezpośrednio w świat idei, Grzegorz z Nyssy proponuje proces odwrotny, który nie ma na celu oddalić człowieka od świata, lecz wprost przeciwnie, ponownie go w tym świecie zakorzenić i odsłonić przed nim boski pierwiastek rzeczywistości, ukryty w pozornej wszechmocy zła.

> Nie wierzę, by Ewangelia – pisze św. Grzegorz – nakazując nam być doskonałym jak Ojciec niebieski – mówiła, że niebo jest jakąś odrębną siedzibą Boga. Stwórca jest bowiem obecny na równi we wszystkim i w ten sam sposób przenika całe stworzenie. Nic nie może istnieć, jeśli byłoby oddzielone od Tego, który jest. Natura boska w równym stopniu związana jest z każdym z bytów i dzięki swej ogarniającej mocy obejmuje wszystko w sobie[66].

W dziewiętnastowiecznej krytyce chrześcijaństwa wielokrotnie powraca motyw instytucjonalnej religii, która porzuciła ideę naśladowania Chrystusa, zastępując ją obowiązkiem uczestnictwa w rytualnych ceremoniach. O quasi-religijności pisał w tym kontekście choćby Søren Kierkegaard[67].

> [R]óżnica między wolnomyślicielem a urzędowym chrześcijaństwem polega na tym, że wolnomyśliciel jest uczciwym człowiekiem, który otwarcie uczy, że chrześcijaństwo jest wytworem literackim, poezją; natomiast oficjalne chrześcijaństwo jest oszustwem, które uroczyście zapewnia, że chrześcijaństwo jest czymś zupełnie innym, uroczyście zwalcza wolnomyśliciela i przy tej okazji ukrywa, że w rzeczywistości samo przekształca chrześcijaństwo w poezję, znosi naśladownictwo Chrystusa do tego stopnia, że tylko siła wyobraźni odnosi się doń jako do wzorca […][68].

Chrześcijaństwo, które odcięło się od swoich korzeni, pojawiło się także w czwartym kursie *Literatury słowiańskiej* Mickiewicza

---

[66] Ibidem, s. 52.

[67] Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum., wstępem i komentarzami opatrzył K. Toeplitz, Warszawa 1988; *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum., wstęp i przypisy A. Szwed, Kęty 2002.

[68] S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 187.

w kontekście nawoływań do czynu. „Pojęto, że wykonywać takie dzieło – mówił Mickiewicz o kontynuowaniu misji Napoleona – znaczyło prowadzić dalej dzieło Chrystusa. Prowadzić dalej – to nie znaczy naśladować. Pojęto, że aby prowadzić dalej dzieło Chrystusa, nie dosyć już naśladować sposoby postępowania księży przeszłości, nie dosyć już nauczać, kazać o Bogu i ukazywać Go w symbolach: trzeba czynu”[69]. Koncepcja Mickiewicza, jak dowodzi Maria Żmigrodzka, dotyczy aktywnego udziału człowieka w dziejach, który poprzez błędne zrozumienie idei *imitatio* ogranicza swój wpływ na realizowanie boskich zamierzeń[70]. Norwid sformułował podobną opinię w jednym ze swych listów do Józefa Bohdana Zaleskiego z 1851 r., powołując się na dzieło Tomasza à Kempis:

> Tę [niewolę – M.J.] poczytywać można do czasu, że jest zaparciem się siebie – pogardą dla siebie etc., jak to np. naucza *Imitation de Jésus Christ*, które mimo świętości ducha jest jeszcze tylko imitowaniem Chrystusa, ale nie wyznawaniem Chrystusa – można, mówię, się głaskać po opieszałości swojej, aż historia, czekać nie umiejąc, pogardzi tym wszystkim, kopnie nogą i pójdzie dalej… [Pwsz., t. 8, s. 133]

W istniejących rozważaniach[71], poświęconych *Quidamowi*, umknął uwadze badaczy fakt, iż postępowanie głównego bohatera, czyli

---

[69] A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe*, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. J. Maślanka, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 185.

[70] M. Żmigrodzka, *Mit – podanie – historia*, w: eadem, *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, red. M. Kalinowska i E. Kiślak, Warszawa 2002, s. 87-88.

[71] Spośród dotychczasowych interpretacji *Quidama* należy wymienić przynajmniej kilka najbardziej znaczących. Zob. W. Dobrowolski, *Norwida opowieść o wiecznym Rzymie i wiecznym człowieku Quidamie*, „Pamiętnik Literacki” 1927, nr 24, s. 291-308; Z. Zaniewicki, *Rozmyślania nad »Quidam«*, w: *Norwid żywy*. Książka zbiorowa wydana staraniem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie, red. W. Günther – Londyn 1962; S. Pigoń, *Na tropie zatraconego poematu Norwida*, w: idem, *Miłe życia drobiazgi. Pokłosie*, Warszawa 1964; M. Jastrun, *»Quidam« i sobowtóry*, w: idem, *Gwiaździsty diament*, Warszawa 1971; E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975; Z. Łapiński, *»Gdy myśl łączy się z przestrzenią«. Uwagi o przypowieści »Quidam«*, „Roczniki Humanistyczne” 1976, z. 1, s. 225-231; A. Cedro,

jego wysiłki podejmowane w procesie samokształcenia, zostały precyzyjnie zdefiniowane przez Mistrza Jazona w trakcie ich rozmowy w rozdziale XIII:

> Potem rzekł:
> „C e s a r z ! – jędrnym głosem wcale –
> Panuje mądrze nad szerokim krajem,
> W którym są ludy j e d n y m zjęte losem,
> R ó ż n e i r ó ż n y m żywe obyczajem – –
> Obyczaj jeden – trwa lat sześćset, trzysta;
> Inny znów ośmset lat – człowiek nawzajem
> Obyczajowi służy, jako może,
> By przecie robił coś! acz jest c h w i l o w y ” –
> To zaś litośnie poparł ruchem głowy –
> „Więc trzeba cenić, gdy dziecię, p o w z o r z e
> P i s z ą c , dokłada i swój trud jałowy!” [Pwsz., t. 3, s. 140]

Sformułowanie Jazona musiało być ważne dla Norwida, gdyż podobną metaforę – postępowania śladami mistrzów – umieścił w poetyckim liście *Do Walentego Pomiana Z.*:

Przypowieść, historia. O kierunkach lektury »Quidama«, „Studia Norwidiana” 1989, nr 7, s. 83-103; M. Śliwiński, *»Roma pogana« Norwida – retrospektywna utopia totalitaryzmu*, „Filomata” 1993, nr 415, s. 215-228; K. Trybuś, *Epopeja w twórczości Norwida*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993; E. Kiślak, *Cień arcydzieła*, w: *Trzynaście arcydzieł romantycznych*, red. E. Kiślak i M. Gumkowski, Warszawa 1996; A. Cedro, *»Rzecz, której w literaturze naszej całej nie ma«. »Quidam« wobec tradycji epickich. Preliminaria*, „Roczniki Humanistyczne” 1998, z. 1, s. 231-246; D. Pniewski, *Antyczna szata »Quidama«. Starożytne rzeźby, reprodukcje »etruskich« waz i obrazy poetyckie w »Quidamie« Cypriana Kamila Norwida*, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska i B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003; A. van Nieukerken, *Osobowość a anonimowość w »przypowieści« o »rzymskim bruku«*, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 136-148; K. Trybuś, *Romantyczna Europa – rodzinna i obca*, „Polonistyka” 2006, nr 6, s. 6-10; R. Fieguth, op. cit.; A. van Nieukerken, *»Quidam« – Miasto a perspektywa Objawienia*, w: *Długie trwanie. Różne oblicza klasycyzmu*, red. R. Dąbrowski, B. Dopart, Kraków 2011, s. 147-174; K. Trybuś, *Pamięć Norwidowej alegorii*, w: idem, *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko o przeszłości*, Poznań 2011, s. 178-221; *»Quidam«: studia o poemacie*, red. P. Chlebowski, Lublin 2011.

[…] Młodzian? co upada blady
Pomiędzy tłumem, wszystko miał na bohatera!
Lecz prawdy chciał i, idąc za mistrzami w ślady,
Tuła się – i fatalność jakaś go obdziera [Pwsz., t. 2, s. 154]

W słowach Maga można doszukiwać się ukrytej polemiki z platońskim przekonaniem, że wysiłek kształcenia i pracy nad sobą może (a wręcz powinien) prowadzić do intelektualnej doskonałości, upodabniającej człowieka do bóstwa. Przewrotny mędrzec przywołuje opinie, które bliskie są konwencjonalizmowi sofistów (w opozycji do których Platon tworzył swe koncepcje), negujących uniwersalną wartość prawa naturalnego[72]. Protagoras – by przywołać postać fundamentalną i kluczową – przypisywał trwałość tradycji darom zesłanym przez Zeusa. *Aidós* (wstyd pojmowany jako wzgląd na innych, respekt dla cudzej opinii lub własnych przekonań) i *Díke* (zwyczaj, obyczaj, słuszność, sprawiedliwość, ład i praworządność) przyczyniły się do tego, że ludzie zawarli ze sobą umowę w obrębie społeczności, by zapobiec szerzeniu się konfliktów. W ten sposób osiągnięto

[72] Wartościowym kontekstem dla rozważań Jazona jest słynny fragment księgi trzeciej *Dziejów* Herodota o trwałości obyczaju, którego nie można wybrać, jest bowiem dziedziczony z pokolenia na pokolenia: „Wszak gdyby wszystkim ludziom zaproponowano, aby ze wszystkich zwyczajów wybrali sobie najlepsze, wówczas wszyscy po dokładnym zbadaniu wybraliby własne; do tego stopnia jest każdy przekonany, że jego zwyczaje bezspornie są najlepsze. Dlatego nie jest prawdopodobne, żeby inny człowiek niż szaleniec kpił sobie z tych rzeczy. Że jednak istotnie wszyscy ludzie tak o swoich zwyczajach myślą, można to obok wielu innych dowodów także z tego wnosić: Dariusz przywołał raz za swego panowania Hellenów, których miał przy sobie, i zapytał ich, za jaką cenę byliby skłonni spożyć zmarłych ojców. Wtedy oni oświadczyli, że nie zrobiliby tego za żadną cenę. Potem wezwał Dariusz tak zwanych Kaliatów, plemię indyjskie, które zjada swoich rodziców i zapytał ich w obecności Hellenów, którym odpowiedź przetłumaczono, za jaką cenę zgodziliby się swych zmarłych ojców spalić na stosie. Wtedy ci wydali okrzyk zgrozy i wezwali go, aby poniechał bezbożnych słów. Taka to jest siła zwyczaju, a poeta Pindar, jak mi się wydaje, ma słuszność mówiąc w swym utworze, że zwyczaj jest królem wszystkich” (Herodot, *Dzieje*, tłum. i oprac. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 219-220).

możliwość zbudowania złożonego organizmu państwowego, takiego jak *polis*. Arbitralność prawa ludzkiego nie powinna zatem budzić niczyich wątpliwości[73]. Innymi słowy, poszukiwacz mądrości narażał się na nieskończone próby ogarnięcia całokształtu ludzkich dokonań, które nie posiadały ponadnaturalnej legitymizacji, a zatem mogły ulegać ciągłym przekształceniom, zaś uczeń poddawany zabiegom wychowawczym musiał mimowolnie upodabniać się do rzemieślniczego wytworu, czyli – w terminologii platońskiej – kopii odwzorowującej kopie idei. Nie sposób zresztą wyobrażać sobie, że człowiek może odkryć jakiekolwiek reguły, rządzące rzeczywistością oraz że jawna wszystkim stanie się natura wszechrzeczy, skoro, jak twierdził Protagoras, to „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”[74]. Celem państwa dla Protagorasa stało się przygotowanie obywateli do odpowiedzialnego spełniania publicznych obowiązków. Odpowiednie wychowanie stało się zatem miarą zdolności państwa do przetrwania.

> Celem paidei – jak odczytuje Cyprian Mielczarski związek Wielkiej Mowy Protagorasa z antycznymi koncepcjami wychowawczymi – jest przygotowanie do akceptacji zasad życia społecznego. Jednostka powinna podporządkować się państwu rozumiejąc, że opiera się ono na określonych zasadach, które są wspólne dla wszystkich. Człowiek musi zrezygnować na rzecz społeczności ze swych cech naturalnych, takich na przykład, jak wzajemna agresja[75].

---

[73] O poglądach sofistów zob. m.in.: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1969; Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002; C. Mielczarski, *Społeczna i polityczna myśl sofistów – Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2006, t. 50-51, s. 25-50.

[74] Cyt. za C. Mielczarski, *Idee społeczno-polityczne sofistów. U źródeł europejskiego pluralizmu politycznego*, Warszawa 2006, s. 22.

[75] Ibidem, s. 34.

Koncepcja Protagorasa, fundatorska dla zjawiska politycznego pluralizmu, zmienia jednak swój wydźwięk w odniesieniu do uwag Jazona. Żydowski mędrzec podkreśla utylitarną konieczność podporządkowania się sile przemocy, która odebrała podbitym ludom możliwość stanowienia o własnym losie. To wyzbycie się naturalnych cech w kontekście sytuacji politycznej z II w. n.e. oznaczać mogło wyłącznie rezygnację z wszelkich aspiracji państwotwórczych. Skoro Jazon tak trafnie zinterpretował ówczesne stosunki polityczne, nasuwa się pytanie o to, w jaki sposób mógł narodzić się pomysł powstania, przy tak beznadziejnych perspektywach na skuteczne wyzwolenie się spod panowania Rzymian. Błędne nadzieje Jazona wiązały się z postacią Mesjasza, mylnie odnalezionego w Barchobie. To na nim spoczywała odpowiedzialność za losy narodu wybranego, miał przywrócić polityczną wolność „państwu Izrael" – tak określił ów byt autentyczny Bar Kochba na monetach, wybitych przez niezależną od Rzymian władzę.

Tym faktem Jazon nie zamierzał dzielić się z synem Aleksandra, przewidując, że ów młodzieniec trafi definitywnie pod opiekę Artemidora, który skutecznie zamąci mu w głowie. Dla Jazona grecka filozofia była zaledwie sztuką uzasadniania własnej skończoności i umiejętnego prowadzenia ludzi do samobójczej śmierci. Wspomniał o tym mędrzec przy innej okazji:

> „No – filozofia także, także nieco
> Kwitnie! – Greccy to stoicy jej świecą,
> Ku piersiom uczniów zawracając miecze" [Pwsz., t. 3, s. 168]

W każdym razie Mag trafnie zrozumiał przyczynę pojawienia się syna Aleksandra w Rzymie. Spostrzegł młodzieńca, który podjął próbę wychowania siebie, a zatem ukształtowania swych poglądów na życie, światopoglądu i charakteru, nie podjął jednakże decyzji, jaki wzór powinien przyświecać jego poczynaniom. „»Różnego zażywałem steru«" [Pwsz., t. 3, s. 140], odpo-

wiedział młodzieniec na pytanie o pobierane wcześniej nauki. Jazon mógł zatem wyciągnąć tylko jeden wniosek. Człowiek, który pragnie być miłośnikiem mądrości i chciałby swym życiem uobecniać jej ciągły niedostatek, nie może nauczyć się niczego od żydowskiego myśliciela, bowiem zakryty przed nim pozostanie Bóg, który wycisza chorobliwą żądzę wiedzy. A zatem ograniczył się do pytania o pochodzenie młodzieńca, który go odwiedził. Postawił przed nim trudne zagadnienie, gdyż roztaczając wizję rozmaitości obyczajów, zasugerował, że ma do czynienia z człowiekiem wykorzenionym, pozbawionym rodzimego języka i oddalonym od ziemi przodków, takim, który pragnie zostać kimś innym, niż jest, gdyż wyrzekł się swoich tradycji.

Zgoda na modyfikowanie tradycji w imię niezależności myślenia jednostki, jak zauważa Eric Voegelin, przynależy od czasów Tertuliana do kanonu zachowań wiązanych zazwyczaj z rozwojem herezji. Jak zauważa Voegelin, rekonstruujący myśl Bossueta z dzieła *Histoire des variations des églises protestantes*: „Gdy tylko autorytet tradycji zostanie raz złamany przez pojedynczego reformatora, metoda indywidualnego wprowadzania zmian prowadzi do dalszego różnicowania”[76]. Sposób myślenia, wytyczony przez Tertuliana i powtórzony przez Bossueta, sprzeciwia się każdej zmianie, dostrzegając niebezpieczeństwo upadku autorytetu tradycji pod pozorem postępu i doskonalenia intelektu. Jednostka nie powinna poszukiwać wolności w nieograniczonym korzystaniu z możliwości rozumu. Obalając dotychczasowy ład utrwalonych przekonań o świecie, zapoczątkuje jedynie szereg kolejnych, arbitralnych modyfikacji. W efekcie sama znajdzie się na duchowym rozdrożu, by już nigdy nie odnaleźć środków, prowadzących do odrodzenia autentycznej wiary. Można odnieść wrażenie, że

---

[76] E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, wstęp P. Śpiewak, Warszawa 2011, s. 28.

Norwid w opiniach żydowskiego mędrca ukazał podwójne niebezpieczeństwo sytuacji młodego Epirczyka, zagrożonego przez nietrwałość systemu społeczno-religijnego, która w podobnym stopniu mogła dotyczyć czasów schyłku epoki pogańskiej, co sytuacji pooświeceniowej laicyzującej się Europy.

Utajonym przeciwnikiem wypowiedzi Jazona jest z pewnością także chrześcijaństwo. Nieprzypadkowo przywołane argumenty przypominają do złudzenia pogańskie opinie, dotyczące zabobonności chrześcijan, wyznających wiarę nietrwałą i niedawno powstałą. Chrześcijaństwo, określane przez Swetoniusza mianem „zabobonu" (*superstitio*), jawi się w tej perspektywie jako błąd i efekt „uwiedzenia" niewykształconych, naiwnych ludzi przez grono manipulatorów odrzucających zastany, stabilny ład polityczno-religijny. Jazon przywołuje fundamentalną dla rzymskiego świata regułę podporządkowania jednostki sile tradycji, by skutecznie ją skompromitować, ukazać oddziaływanie trwałego i zakorzenionego obyczaju jako balastu krępującego umysły mieszkańców Imperium. W ujęciu żydowskiego mędrca chrześcijaństwo powiela rzymskie błędy, gdyż w miejscu tradycji pogańskiej ustanowiło własną hierarchię wartości, opartą na wykluczeniu wszystkiego, co inne i niezrozumiałe. Chrześcijańska pewność, że wyłącznie wyznawcy Chrystusa znaleźli się w posiadaniu Prawdy, prowadzi do ustanowienia kolejnego imperium, domagającego się wyłącznego władania w sferze ducha.

Najgłębszy opis kształcenia jako mimetycznego formowania osobowości „podług wzoru", pojawia się w poemacie w kontekście Artemidora i jego szkoły: „Chcesz poznać wartość szkoły lub podania, / Na ich ostatnie spojrzyj egzemplarze" [Pwsz., t. 3, s. 92]. *Paideia* w wydaniu eklektycznej szkoły filozoficznej oznaczała nieuniknioną karykaturyzację platońskiego modelu, gdyż w miejscu intelektualnego, boskiego wzorca stawiała postać duchowego przewodnika, który nieoświeconym, zagu-

bionym ludziom miał ów wzorzec dopiero ukazywać. Należy pamiętać, że Sokrates w *Teajtecie* odżegnuje się od przybrania pozy posiadacza mądrości, stąd porównanie do akuszera, który pomaga innym wydobywać prawdę na światło dzienne, choć sam nie może się pochwalić znajomością wiedzy na jakikolwiek temat. W praktyce, tak jak w przypadku Artemidora, owocowało to często rozplenieniem się rywalizujących ze sobą szarlatanów, głoszących swą mądrość i znajomość wiedzy, umożliwiającej osiągnięcie duchowej doskonałości.

W zwitkach, przypadkowo przeczytanych przez Zofię z Knidos, syn Aleksandra określił poszukiwanie mądrości jako niekończący się proces zdobywania wiedzy, o której dowiedział się w dzieciństwie, co definitywnie wyznaczyło jego horyzont poznawczy i zdefiniowało pojęcie mądrości, której, po osiągnięciu wieku dojrzałego, zaczął od siebie wymagać:

Czy człowiek, widząc tak szeroko
Na każdą chwilę swojego żywota,
Ile zakreśla mu dokoła oko,
Doszedłby, gdzie są wszech-mądrości wrota? –
I wielkich świata spotkał luminarzy
Tam, gdzie powinien, nie tam, gdzie się zdarzy?
Czy raczej zwiedzić winien obszar cały,
Nie okiem jego, lecz okiem ludzkości
Skreślony jemu gdy był jeszcze mały,
I śnił na progów własnych pochyłości,
I patrząc, gdzie się widnokrąg zasklepia,
Myślił, że człowiek, skoro tam dobieży,
Rękoma swymi niebios się uczepia,
Wysysa nektar i jak Bachus leży? – [Pwsz., t. 3, s. 96]

W całym poemacie wyczuwalne jest wyraźne napięcie pomiędzy oralnością i piśmiennością. Ta pierwsza przynależy zdecydowanie do atrybutów hellenizmu i odgrywa kluczową rolę w procesie wychowywania młodych Rzymian. Artemidor służyć powinien za wzorcową realizację zasady oralnego prze-

kazywania wiedzy. O ile bowiem wszystkie kluczowe w poemacie osoby przyznają się, że chętnie i dużo czytają, to jedynie żywe słowo odgrywa ważną rolę w procesie dochodzenia do prawdy. W przypadku Artemidora podążanie drogą wiedzy, poprzez wygłaszaną mowę, zostało jednak ukazane jako schyłek myślenia, ograniczonego do koherencji wywodu i retorycznej sprawności. Taka manifestacja pozornego panowania nad słowem uwidoczniła się zwłaszcza w oratorskim popisie Koryntczyka podczas publicznego zgromadzenia u Zofii:

„[...] W z ó r przeto biorąc, przedmiot się wykłada,
Gdy w z o r y z siebie na przedmiot się składa.
– Wzór jest to ogół przedmiotu, gdy wzory
Są to usterki, przymioty lub pory,
Wzięte tak czasem, iż cel się zaciera,
Bo w z ó r się bierze, gdy wzory d o b i e r a –
Jakoż – młodzieniec, w wyrażeniu skory,
Słusznie wniósł: »Bierzmy z Aleksandra wzory!«” [Pwsz., t. 3, s. 160]

Ten eklektyczny filozof jest bowiem niewątpliwie platonikiem, zapatrzonym w fundamentalne znaczenie „wzoru” jako podstawy, tkwiącej u źródeł wszystkich przejawów bytu. Poza tym jeszcze ważniejszy wydaje się fakt, iż Artemidor przykłada dużą wagę do nauk niepisanych[77], będących jedyną drogą kształtowania młodych dusz. Człowiekiem pisma w poemacie jest wyłącznie Mag Jazon, „filolog wielki” [Pwsz., t. 3, s. 126], który przy okazji każdego kontaktu z obcymi demonstruje wie-

[77] O znaczeniu nauk niepisanych dla odczytania Platona w XX w. zob. E.I. Zieliński OFMConv, *Giovanniego Reale nowa interpretacja myśli Platona*, w: *Platon. Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum KUL 30 listopada – 2 grudnia 1992 r.*, red. A. Kijewska i E.I. Zieliński OFMConv, Lublin 1993, s. 9-25. Warto wspomnieć o tym, że pomimo faktu, iż fundamentalną rolę nauk niepisanych opisali dopiero uczeni ze szkoły tybińskiej, to dużo wcześniej podejmowano próby usiłujące pogodzić zawartość dialogów z tradycją pośrednią, w pismach m.in. A. Boeckha, Ch.A. Brandisa, F.A. Trendelenburga, C.H. Weisse’a.

loznaczność wypowiadanych słów i zagadkowość samego zjawiska formułowania opinii przy użyciu medium tak zdradliwego, jak ludzki głos.

Filozoficzne poszukiwania Epirczyka skoncentrowały się wokół idei różnorodności etnicznej i kulturowej ówczesnego Rzymu. W odautorskich komentarzach ukazany został jako kontynuator dzieła dawnych podróżników, poszukujących mądrości:

> Siły go z progów rodzimych wyrwały,
> Te, co dziś o nich prawi ledwo powieść –
> Sierota wprawdzie – lecz któż swoich nie ma! –
> W świat poszedł szukać prawdy i mądrości.
> Dziś już nie chadza się tak za o b i e m a
> R a z e m – ni pragnie się ich – ni zazdrości –
> Jak to bywało w onych czasach dawnych,
> Dla myśli jednej, od sławnych do sławnych,
> Z Grecji pod cienie piramid trójkątne
> Idąc – do Grecji z Chin, w głuchym milczeniu
> Na głośne lekcje, na szepty pokątne,
> Na inicjacje i ciemne, i w cieniu. [Pwsz., t. 3, s. 188]

To, co kiedyś stanowiło o kulturowej jedności Śródziemnomorza i Bliskiego Wschodu, czyli wymiana doświadczeń pomiędzy intelektualnymi elitami, Norwid zaobserwował szczególnie na przykładzie peregrynacji Talesa i Pitagorasa do Egiptu, w wyniku czego w Grecji narodziła się filozofia, geometria i astronomia. Jednak w czasach schyłku epoki antycznej dawne metody okazały się niewystarczające. Osiągnięcie duchowej doskonałości przestało być możliwe w ramach rzeczywistości historycznej. Aby ją osiągnąć, należało wykroczyć poza sferę widzialną. *Paideia* w ujęciu chrześcijańskim, a zwłaszcza tym, zaproponowanym przez Ojców Kapadockich, stawiała sobie za cel zreformowanie greckich metod wychowawczych w odmiennej rzeczywistości – wiary w jedynego Boga. Formotwórczym zabiegom, którym poddawano grecką młodzież, towarzyszyła zawsze

lektura filozofii i literatury, zwłaszcza Homera. Św. Grzegorz z Nyssy, nie negując przydatności pogańskich pisarzy, uzupełnił wychowanie lekturą Biblii, którą potraktował jako kluczowy autorytet, kształtujący dobrego chrześcijanina.

> Jeśli *paideia* była wolą Boga – zauważa Werner Jaeger – i jeśli chrześcijaństwo było dla chrześcijanina tym, czym filozofia dla filozofa, czyli, według Platona – zbliżaniem się do Boga – to prawdziwym wypełnieniem chrześcijańskiego ideału okazało się ciągłe, trwające całe życie dążenie do osiągnięcia owego celu i zbliżenia się do doskonałości o tyle, o ile było to dla człowieka możliwe. Jak dla greckiego filozofa całe życie było procesem *paidei* poprzez filozoficzną *askesis*, tak dla Grzegorza chrześcijaństwo nie stanowiło jedynie zbioru dogmatów, lecz model doskonałego życia opierającego się na *theoria* – kontemplacji Boga i na coraz doskonalszym zjednoczeniu z Nim[78].

Niezwykłość Epirczyka z *Quidama* polega właśnie na tym, że nie przekroczył granicy pomiędzy „filozoficznym życiem" w znaczeniu pogańskim, a jego chrześcijańskim odpowiednikiem, krążąc wśród dwóch kluczowych, lecz jednocześnie odmiennych koncepcji wychowawczych, oscylujących wokół idei *imitatio Dei* oraz *imitatio Christi*. Świat chrześcijan pierwszych trzech wieków po śmierci Chrystusa był daleki od wyobrażeń młodzieńca z Epiru, ponieważ nie dostrzegał bezpośredniej zależności pomiędzy istnieniem świata i ludzką wiarą, podtrzymującą jego trwanie. A tak właśnie było w przypadku przekonań pierwszych chrześcijan, jeśli ufać streszczeniu reguł wiary, dokonanemu przez Adolfa Harnacka. Chrześcijanie wierzyli, jak podaje Harnack, że:

> 1. nasz naród jest starszy niż świat; 2. świat został stworzony dla nas; 3. świat trwa dzięki nam – to my odraczamy sąd nad światem, 4. wszystko w tym świecie podlega nam i musi nam służyć; 5. wszystko w tym świecie – początek, środek i koniec dziejów – zostało

[78] W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia,* tłum., redakcja i wprowadzenie K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 100-101.

nam objawione i nie ma przed nami tajemnic; 6. weźmiemy udział w sądzie nad światem i dostąpimy szczęścia wiecznego[79].

Tym samym posługiwali się odmiennym od Aleksandra pojęciem doskonałości, kładąc nacisk na kształtowanie moralności zakorzenionej w miłości Boga do świata i kontemplacji jego boskich cech. Epirczyk nie podjął wyzwania, które polegałoby na zaakceptowaniu pozaświatowego charakteru sensu, decydującego o kształcie rzeczywistości. Wyprowadzał swoje opinie na podstawie obserwacji, przyglądając się chrześcijanom, nie zaczął ich jednak naśladować.

Wyrazem usiłowań Epirczyka, pozbawionego instytucjonalnego oparcia w postaci duchowych i intelektualnych autorytetów, są jego zapiski. Stanowią one ślad filozoficznego dialogu, który uczeń powinien prowadzić ze swymi mistrzami, tak jak działo się to w Akademii. „Nieprawdaż – twierdził Platon w *Sofiście* – myśl i zdanie to jedno i to samo. Tylko że wewnętrzna rozmowa duszy samej z sobą, odbywająca się bez głosu – to się u nas nazywa myślą”[80]. W tym *soliloquium*, prowadzonym przy użyciu medium tak niepewnego, jak pismo, celem było skrystalizowanie poglądu na świat, zobiektywizowanie cząstkowych obserwacji oraz poddanie ich władzy rozumu, metody dialektycznej i umiejętności konstruowania abstrakcyjnych formuł i pojęć. Tak pomyślany dziennik Epirczyka stał się odpowiednikiem sokratejskiego dialogu w nieprzychylnych czasach zamętu i zmierzchu epoki.

Dialog sokratyczny – jak podaje Pierre Hadot – ukazuje się […] jako wykonywane wspólnie ćwiczenie duchowe, zachęcające do wewnętrznego ćwiczenia duchowego, do badania świadomości, do baczenia na siebie, krótko mówiąc, do sławnego »poznaj samego siebie«. Jeśli nawet sens pierwotny tej formuły trudno wyodrębnić, to i tak nie da

[79] A. Harnack, *Mission and Expansion Of Christianity in the First Three Centuries*, cyt. za: R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, wstęp J. Woźniakowski, Kraków 1996, s. 66.

[80] Platon, *Sofista*, w: idem, op. cit., t. 2, s. 494.

> się z niej usunąć zachęty do zrelacjonowania sobie siebie – zachęty stanowiącej podstawę wszelkiego ćwiczenia duchowego. Znać samego siebie to albo znać siebie jako nie-mądrego (tj. nie jako *sofos*, lecz jako *filo-sofos*, jakby w drodze do mądrości), albo znać siebie w istocie swego bytu (tj. odzielić to, co nie jest nami, od tego, co jest nami samymi), albo też znać siebie w swym prawdziwym stanie moralnym (tj. badać swoje sumienie)[81].

Epirczyk podjął próbę skonfrontowania się z samym sobą na wszystkich polach, charakterystycznych dla dialogu sokratejskiego. Nietypowy kształt narzucił mu jednakże istotne ograniczenia. Pozostawał jedynym dla siebie rozmówcą, a zatem w piśmie musiał podzielić swoje racje i poglądy na kilka niezależnych głosów, które mogłyby naśladować i uobecniać autentyczną rozmowę między miłośnikami mądrości.

Jarosław Płuciennik zauważa, że od momentu powstania *soliloquium* było gatunkiem nastawionym na odpowiedzialność i sumienność wypowiadającego go podmiotu. „Solilokwium jako modelowy dyskurs prowadzący do samowiedzy i pogłębiający przez to autonomię jednostki staje się genologicznym punktem wyjścia tej wizji kultury, która akcentując grzeczność i łagodność, przeciwstawia się kulturze fanatycznego i czasem gwałtownego entuzjazmu religijnego”[82]. A zatem obrana przez młodzieńca droga wykluczała możliwość religijnego zaangażowania się, gdyż deliberowanie z samym sobą i nieustanne negocjowanie znaczeń uniemożliwiło mu podążenie w stronę wyznaniowej jednoznaczności badanych prawd. *Soliloquium* rzeczywiście okazało się duchowym ćwiczeniem, niekonkluzywnym, gdyż niemożliwym do ukończenia.

Istotnym motywem, który mógł mieć wpływ na zapiski Epirczyka, było zapewne biograficzne zapętlenie losów tej postaci,

---

81 P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 33-34.

82 J. Płuciennik, *Literatura, Głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków 2009, s. 98.

wpisanych przez Norwida w trzy, nieprzystające do siebie wzorce życia: urzędnika, filozofa i wyznawcy. Pierwszy spośród tych wzorców pojawił się w wypowiedzi gramatyka:

> „[…] przyjaciel niejaki
> Artemidora, z prowincji młodzieniec,
> Którego wdrożam w treść wiedzy wszelakiej,
> Gotując może togę, urząd, wieniec" [Pwsz., t. 3, s. 107]

Ta wzmianka o *cursus honorum* wyznacza horyzont poszukiwań, które na początku pobytu przyświecały młodemu Aleksandrowi. Kolejnym krokiem, także szybko porzuconym, stała się chęć przyłączenia do zwolenników filozoficznej szkoły Artemidora. Ostatnia możliwość dotyczyła pełnego przyswojenia nauki chrześcijan i porzucenia pogańskiego światopoglądu. Niewypełnienie żadnego z tych wzorców przy ich jednoczesnej obecności w rzymskich losach Epirczyka świadczy o tym, że Norwid zawiesił w jego przypadku konieczność przypisania do określonej społecznie grupy, kładąc szczególny nacisk na innowacyjny wymiar jego tożsamości, konstruowanej poprzez wybór i oscylowanie między skrajnymi rozstrzygnięciami[83]. W ten

---

[83] Ten brak realizacji planów, zarysowanych na początku poematu przez gramatyka, stanowi – być może – Norwidowskie nawiązanie do oświeceniowych i romantycznych koncepcji wychowawczych, które znalazły swoje odzwierciedlenie w powieści edukacyjnej, *Bildungsroman*. *Quidam* stanowi zawoalowaną polemikę z ideami samokształcenia i samopoznania, jest zatem wymierzony bezpośrednio w ideę *Bildung*. Jak twierdzą M. Janion i M. Żmigrodzka: „oznacza ona kształtowanie pełnego człowieczeństwa poprzez rozwinięcie umysłowych i moralnych dyspozycji dziecka i młodego człowieka oraz przez przyswojenie przez niego właściwych danemu społeczeństwu wzorów zachowań obyczajowych. […] *Bildung* nie polega na biernym działaniu, na akceptacji oddziaływania nauczycieli i wychowawców, nie ogranicza się też do tego okresu życia, w którym młodemu człowiekowi przysługuje jedynie status ucznia. Zakłada konieczność samokształcenia, zdobywania doświadczeń, ale i samorealizacji w toku poznawania świata i sprawdzania siebie przez podejmowanie różnych ról społecznych. Istnienie pozytywnych wzorców wychowawczych nie powinno kreować ich odbicia. *Bildung* ma stworzyć osobowość dojrzałą, zindywidualizowaną, duchowo samodzielną i również dzięki temu społecznie

sposób Norwid uwypuklił pojedynczy i niezmiennie wyjątkowy charakter duchowej przemiany, która powinna być wpisana w życie nowoczesnego człowieka, przemiany pozbawionej oczywistych metod i pewności osiągnięcia wewnętrznego ładu.

***

W *Quidamie* pojawia się także sam Platon, w krótkim fragmencie dotyczącym niejasnych przeczuć filozofa, których nie potrafił dokładnie nazwać:

> To, co i Plato, w ciche kiedyś niebo
> Przez liście laurów patrząc, czuł potrzebą
> I słyszał – pojąć zdołał – dać nie umiał,
> Wysłowić nieraz mniej, niż sam się zdumiał! [Pwsz., t. 3, s. 178]

Problem Norwida z grecką filozofią dotyczył przepaści, rozpościerającej się pomiędzy dawnymi mędrcami poszukującymi prawdy a człowiekiem współczesnym, zaangażowanym w próbę doświadczenia przeszłości. Natomiast sam Platon wielokrotnie powraca w Norwidowskich pismach, choć najczęściej jest to wpływ zapośredniczony lub niejawny. Jak zauważa Jaroslav Pelikan,

> „Hellenizacja" jest jednak zbyt upraszczającym i ogólnym terminem dla ujęcia procesu, którego rezultatem była ortodoksyjna doktryna chrześcijańska, choć prawdą jest, że w swoim języku, a czasami w swoich koncepcjach, chrześcijańska doktryna nosi ślady walki o zrozumienie i opanowanie myśli pogańskiej[84].

Norwid w swojej twórczości pozostawił stosunkowo łatwo dostrzegalne ślady tej walki, udowadniając tym samym istnienie

---

użyteczną". M. Janion, M. Żmigrodzka, *Odyseja wychowania. Goetheańska wizja człowieka w »Latach nauki i latach wędrówki Wilhelma Meistra«*, Kraków 1998, s. 55-56.

[84] J. Pelikan, op. cit., s. 47.

wieloaspektowej i niejednoznacznej fascynacji greckim myślicielem, która towarzyszyła mu przez całe życie.

Na koniec, należy szczególnie podkreślić pewien ważny fakt. To chrześcijaństwo jest kluczowym bohaterem poematu *Quidam*. Odczytywać ów fakt trzeba wszakże w kontekście innych, ważnych dziewiętnastowiecznych dzieł, poświęconych chrześcijaństwu. Nacisk na historyczne tło ugruntowywania się wpływów nowej religii wskazuje, że utajonym przeciwnikiem, z którym w poemacie Norwid podjął polemikę, były prace filozofów i historyków, takich jak David Strauss oraz Ludwig Feuerbach[85]. Poeta ukazał inny model historyczności chrześcijaństwa, by uzasadnić, że ludzki czynnik, który stał u jego podstaw i decydował o jego dogmatycznym i organizacyjnym kształcie, nie oznaczał w żadnym razie kompromitacji chrześcijaństwa jako tworu wyrachowanego rozumu. Co więcej, Norwid w tej dyspucie z myślicielami z kręgu lewicy heglowskiej posłużył się argumentami o roli chrześcijaństwa, które doceniło proces samodoskonalenia się jednostki, podążającej, dzięki naśladowaniu Chrystusa, własną drogą do doskonałości. W ten sposób Norwid starał się uchylić krytykę, która w chrześcijaństwo uderzała, lecz jednocześnie został zmuszony, by argumentów poszukiwać w swoistej jedności myśli chrześcijańskiej z grecką filozofią.

---

[85] Zob. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 395-467.



Narodziny pamięci

1. Norwid i grecka pamięć

Problematyka pamięci odgrywa w twórczości Norwida szczególną rolę. Poeta odwołuje się do niej zarówno w tekstach literackich, jak i krytycznych. Z punktu widzenia badań nad rolą pamięci w kulturze Norwidowski ogląd historii oraz obecność ludzkiego pierwiastka w dziejach ulegają znacznemu skomplikowaniu. Właśnie z tego względu należy zwrócić uwagę na dwa utwory: *Epimenidesa* i tragedię *Kleopatra i Cezar*. Każdy z nich wyraża odmienne podejście do kwestii pamięci, która odpowiada u Norwida jednocześnie za konstruowanie i destrukcję poczucia wspólnoty. W *Epimenidesie* Norwid skupił się na pamięci, rozumianej jako kumulatywny magazyn doświadczeń[1], przydatny w momentach krytycznych i przełomowych. *Kleopatra i Cezar* dotyka problemu pamięci, którą można zinstrumentalizować i wykorzystać w swoiście pojmowanym procesie manipulowania społeczeństwem przy użyciu pamięci, konstruującej sztuczne pojęcie przeszłości, takiej, która determinuje poglądy narodu lub państwa na jego aktualne miejsce w dziejach.

---

[1] O zastosowaniu różnych metafor opisujących pamięć zob. D. Draaisma, *Machina metafor. Historia pamięci*, tłum. R. Pucek, Warszawa 2009.

Zgodnie z ustaleniami Aleidy Assmann w badaniach literaturoznawczych dominują dwa sposoby podejmowania tematyki pamięci. Pierwszy z nich jest rozumiany jako sztuka mnemotechniczna, drugi zaś jest określony przez badaczkę jako „paradygmat pamiętania tożsamościotwórczego”[2]. Pamięć, rozpatrywaną w zgodzie z pierwszym modelem, najtrafniej obrazuje metafora magazynowania, czyli gromadzenia potrzebnej wiedzy i przywoływania jej w dowolnym momencie. Model drugi opiera się na przekonaniu o istotnych związkach, które zachodzą między pamiętaniem i zapominaniem.

> Pamiętanie jest zasadniczo procesem rekonstruktywnym – twierdzi Assmann, omawiając drugie podejście do pamięci – za punkt odniesienia przyjmuje niezmiennie teraźniejszość, a tym samym prowadzi niechybnie do przesunięcia, deformacji, zniekształcenia, przewartościowania, odnowienia pamiętanych treści w chwili ich odtworzenia[3].

Patronem tak rozumianej pamięci jest bez wątpienia Fryderyk Nietzsche, a jej charakterystyka trafnie odpowiada tym zjawiskom, z którymi obcujemy w twórczości Norwida.

W pracy *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* Nietzsche zestawił pamięć i historię, pisząc o tej ostatniej, że stoi życiu na drodze i nie służy twórczemu oglądowi przeszłości. Wyróżniwszy trzy rodzaje historii, filozof podkreślił, że tylko krytyczny osąd, który nie poddaje się słabości do kolekcjonowania przedmiotów, kultywowania dawno zapomnianych obrzędów, jak również bezkrytycznej wierze w możliwość naśladowania historycznych wzorców, jest w stanie przywrócić przeszłości funkcję aktywnego czynnika kreującego teraźniejszość.

> Jeżeli człowiek – pisał Nietzsche – który chce dokonać czegoś wielkiego, w ogóle potrzebuje przeszłości, to posługuje się kluczem historii

---

[2] A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 119.

[3] Ibidem.

> monumentalnej; kto natomiast chce trwać przy zwyczajach i z dawna czczonych bogach, kultywuje przeszłość jako historyk antykwaryczny; i tylko ten, komu obecna potrzeba dławi piersi, kto za wszelką cenę chce zrzucić z siebie ciężar, sięgnie do historii krytycznej, to znaczy osądzającej i ferującej wyroki[4].

Nietzsche zauważył wyobcowanie człowieka, który nie jest w stanie zrealizować postulatów historycznej epoki, w której się znalazł. Obciążony koniecznością posiadania wiedzy na każdy temat, traci umiejętność przeżywania własnego życia, stając się encyklopedią, gromadzącą nieprzydatne informacje z zakresu „obcych czasów, obyczajów, sztuki, filozofii, religii"[5]. Na przeciwstawnym biegunie filozof umieścił Greków i ich przywiązanie do świata ahistorycznego, połączył także ów „ahistoryczny zmysł"[6] z czasami największej świetności kultury helleńskiej. Z mądrości Greków należy wyciągać wnioski, gdyż – jak twierdzi Nietzsche – udało im się obronić przed obcymi wpływami wyłącznie dzięki temu, że zachowali instynkt powracania do własnych historycznych źródeł, wyłącznie ich pochodzenie i specyficzne losy przywoływane w odpowiednim momencie pozwoliły im zachować tożsamość. A kluczową rolę w przypadku instytucji, takich jak wyrocznia delficka, odgrywała znajomość przeszłości, osądzanej przez kapłanów zgodnie z potrzebą chwili i określonym projektem przyszłości.

Problematyka pamięci odgrywa ważną rolę zarówno w *Epimenidesie,* jak również w *Kleopatrze i Cezarze*, co w zadziwiający sposób łączy te dwa, jakże odległe od siebie tematycznie i genologicznie teksty, które powstawały w odstępie prawie dwudziestu lat. *Epimenides* został napisany w 1854 r., praw-

---

[4] F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, w: idem, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, posłowie K. Michalski, Kraków 1996, s. 101-102.

[5] Ibidem, s. 110.

[6] Ibidem.

dopodobnie podczas pobytu poety w Anglii[7], natomiast tragedia *Kleopatra i Cezar* pochodzi z 1872 r. i powstawała z myślą o konkursie dramatycznym ogłoszonym w Krakowie[8]. Tym, co dodatkowo zespala oba utwory jest niewątpliwa fascynacja Norwida źródłami i pochodzeniem pamięci, którą lokuje w starożytnej Grecji i której potencjał usiłuje zdiagnozować w dwóch różnych momentach dziejowych. *Epimenides* to paraboliczny obrazek ze współczesności, niepozbawiony cech satyrycznych, szkic dotyczący losów popowstaniowej Grecji oraz rozwoju archeologii. *Kleopatra*, nawiązując bezpośrednio do twórczości Szekspira, dotyczy panowania ostatniej egipskiej królowej i stanowi żywy fresk z czasów schyłku Rzymskiej republiki.

2. Pamięć o Grecji. Różne oblicza Epimenidesa

Tytułowej postaci swego krótkiego poematu Norwid nie poświęcił wiele uwagi. Można odnieść wrażenie, że Epimenides posłużył za pretekst, umożliwiający opisanie istotnych dla poety zjawisk, wśród których znalazły się dzieje trudnych początków greckiej państwowości w czasach nowożytnych oraz łupieżcze metody poszukiwania skarbów wywożonych z ziem dawnej Grecji i sprzedawanych europejskim kolekcjonerom. Poeta poświęca postaci Epimenidesa wstęp, w którym szkicuje jego dokonania i wpływ na świat ówczesnej Hellady oraz scenę końcową, stanowiącą uwieńczenie całej przypowieści. Zważywszy fakt, że Norwid kilka razy powracał w swej twórczości do losów tego poprzednika filozofów, warto przyjrzeć mu się bliżej. Mimo pozornego „ukrycia" Epimenidesa za zainteresowaniem

[7] Zob. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: *1821-1860*, Poznań 2007, s. 574.

[8] Zob. Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 2: *1861-1883*, Poznań 2007, s. 519-520. Prace nad tragedią Norwid prowadził już w latach 1869-1871, powrócił też do niej w 1878 r., nigdy jednakże utworu nie ukończył.

okazywanym Byronowi i wpisanymi w utwór przeżyciami samego Norwida[9], jego obecność wprowadza do tekstu niepokojącą i zarazem fascynującą wieloznaczność.

Nakreślony we wstępie portret Epimenidesa ukazywał jego działalność jako antycypację postawy ewangelicznej. „Osoba moralna tego męża – powiada Norwid – ma coś nieledwie ewangelicznego we wszystkim, cokolwiek o nim wie się dzisiaj" [Pwsz., t. 3, s. 57]. Kreując postać Epimenidesa, Norwid odwoływał się do źródeł antycznych. Trzeba zauważyć, że stanowiły one tylko pretekst, umożliwiający poecie przedstawienie greckiego mędrca jako prefiguracji Chrystusa, ale zarazem osoby niepozbawionej żywej więzi z pogańskimi korzeniami. Taka niejednoznaczność Epimenidesa zmusza do zaprezentowania źródeł, z których korzystał Norwid oraz wskazania erudycyjnych i retorycznych zabiegów, do których się uciekł, tworząc postać Kreteńczyka.

Tadeusz Sinko jednoznacznie wskazał Norwidowskie źródło informacji o Epimenidesie – rozdział dziesiąty z pierwszej księgi *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa[10]. Podobną opinię powtórzył Juliusz W. Gomulicki, zastrzegając jednak, że dwóch szczegółów Norwid nie mógł znaleźć u Diogenesa[11].

> Wiele wiadomości na jego temat – pisze Gomulicki – zebrał Diogenes Laertios, którego *Żywoty sławnych filozofów* (I 109-15) były również głównym źródłem informacyj przekazanych przez Norwida (z wyjątkiem wiadomości o nimfie Balcie i o tym, że „był to Eakus")[12].

---

[9] Szerzej poruszyłem tę kwestię w innym miejscu (Zob. M. Junkiert, *»Epimenides« Cypriana Norwida a ciągłość kultury greckiej*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 284-296).

[10] T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 70.

[11] O Norwidowskiej lekturze Diogenesa Laertiosa zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994, s. 81-82.

[12] J.W. Gomulicki, *Objaśnienia*, w: C. Norwid, *Pisma wybrane*, t. 2: *Poematy*, Warszawa 1968, s. 412.

Pierwszy spośród wątpliwych fragmentów dotyczył pochodzenia mędrca, który – jak podają *Żywoty* – „był, według Teopomposa i wielu innych, synem Faistiosa, według innych synem Dozjadesa, a według jeszcze innych synem Agezarcha”[13]. Tymczasem ze wstępu do *Epimenidesa* dowiadujemy się, iż „miał to do siebie osobliwego, iż uważany był za syna nimfy Balty” [Pwsz., t. 3, s. 57]. Najwidoczniej Norwidowi nie odpowiadała genealogia wskazywana przez Diogenesa Laertiosa, podał zatem informację znalezioną prawdopodobnie w *Żywotach* Plutarcha z Cheronei, a mówiąc dokładniej – w żywocie Solona:

> Posłano więc po Kreteńczyka Epimenidesa z Fajstosu, którego niektórzy umieszczają między siedmiu mędrcami zamiast Periandra. Wydał się bogom miły i biegły w sprawach boskich mądrością wyższego natchnienia i wtajemniczenia. Dlatego nazywano go wówczas także synem nimfy Blasty[14] [!] i nowym Kuretem. Ten przybywszy

[13] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu, skorowidz i przypisy I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 67.

[14] Norwid korzystał najprawdopodobniej z wydania Plutarcha w tłumaczeniu Amyota, zapewne z tego względu podał, że Epimenides był synem nimfy Balty. Fragment dotyczący Epimenidesa w edycji paryskiej *Oeuvres de Plutarque* brzmi następująco: „A ceste cause fut envoyé querir jusques en Candie Epimenides le Phaestien, que lon Compte le septieme des sages, au moins ceulx qui ne veulent pas recevoir Periander en ce nombre. C’estoit un sainct homme religieux, et sçavant ès choses celestes par inspiration et revelation divine: à raison de quoy les hommes de son temps l’appeloient le *nouveau Curete*, c’est à dire, prophete, et tenoit on qu’il estoit filz d’une nymphe nommée *Balte*. Estant donques venu à Athenes, et y ayant contracté amitié avec Solon, il luy aida beaucoup, et luy prepara le chemin à establir ses loix: car il accoustuma les Atheniens à faire leurs sacrifices en leur dueil plus supportables, en retrenchant certaines austeritez et cerimonies barbaresques, que la plus part des femmes observoit en portant le dueil, en ordonnant certains sacrifices qu’il vouloit que lon feit incontinent après les obseques d’un trespassé” [*Les Vies des hommes illustres de Plutarque*, traduites du grec par Amyot, avec des Notes et des Observations, par MM. Brotier et Vauvilliers, Nouvelle Édition, Revue, corrigée et augmentée, par E. Clavier, t. 1, Paris 1801, s. 305].

zaprzyjaźnił się z Solonem i wielkie mu oddał usługi wskazując drogę do prawodawstwa[15].

Ostatni szczegół z żywota Solona pozwala doprecyzować opinię Gomulickiego, bowiem stwierdzenie Norwida o Epimenidesie, jako tym, „który wspólnie z Solonem pracował na utrwalenie praw" [Pwsz., t. 3, s. 57] zostało najprawdopodobniej także zaczerpnięte z Plutarcha. Na marginesie należy dodać, iż cały pierwszy akapit wstępu stanowi kontaminację szczegółów z obu źródeł, ukształtowaną w taki sposób, by uwiarygodniona została biografia Epimenidesa, proroka, odgrywającego kluczową rolę w procesie rozwoju ateńskiej (i nie tylko) społeczności. Dzięki temu epizod z poszukiwaniem zagubionej owcy i wieloletnim snem stawał się w oczywisty sposób bliższy wrażliwości dziewiętnastowiecznego czytelnika i łatwiej mógł zostać zrozumiany jako realizacja ewangelicznego przesłania, wyrażonego w przypowieści o dobrym pasterzu, troszczącym się o wszystkich ludzi, którzy połączeni są z nim więzią wiary. Tym zapewne należy tłumaczyć milczenie Norwida na temat alternatywnej wersji legendy, mówiącej – w związku z działalnością Epimenidesa w Atenach – o dwóch młodzieńcach zabitych w charakterze przebłagalnej ofiary[16].

Drugi kłopotliwy szczegół ze wstępu dotyczył przekonania o tym, iż Epimenides to kolejne wcielenie Eaka. „Wierzono też – stwierdza Norwid – iż był to Eakus i że znikał na czasy pewne, a z martwych powstawał potem, żywionym bywając przez czas snu swojego boskim matki swej pokarmem" [Pwsz., t. 3, s. 57]. Wypada skorygować uwagę Gomulickiego, gdyż informację o wcieleniach Epimenidesa mógł Norwid zaczerpnąć

---

[15] Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (Z żywotów równoległych)*, z języka greckiego przełożył i komentarzem opatrzył M. Brożek, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 10.

[16] Diogenes Laertios, op. cit., s. 68

także z dzieła Diogenesa Laertiosa, gdzie Epimenides został określony jako ten, który „pierwszy nazwał się Ajakosem”[17].

Należy rozważyć znaczenie tych właśnie informacji o Epimenidesie – „dawnej postaci sakralnej, być może minojskiej”[18]. Ukazują one bohatera poematu Norwida w nieco innym świetle, jako tego, który zna dzieje swojej duszy i przebywa w odosobnieniu, gdyż – jak twierdził Erwin Rohde – „długie przebywanie w samotności należy do praktyk przygotowujących do działalności ekstatycznego wieszczka”[19]. Wszystkie przekazy są zgodne, że Epimenides

> wędrował po kraju, wykorzystując zdobytą wieszczą ekstatyczną moc do przepowiadania przyszłości, objaśniając sens ukrytych i niejasnych zdarzeń oraz oczyszczając winnych szczególnie poważnych czynów występnych oraz uwalniając ich spod władzy nękających ich demonów[20].

Zarówno Diogenes, jak również Plutarch podobnie charakteryzują działalność Epimenidesa, obaj przytaczają epizod z przepowiednią dotyczącą Munichii i zagrożenia, jakie w przyszłości stanowić będzie dla Aten ów port, gdzie w 403 r. p.n.e. doszło do przegranej przez oligarchów bitwy. Znamienne, że Norwid pomija ten element biografii Epimenidesa. Co więcej, kładzie nacisk na to, że mędrzec po przebudzeniu był całkowicie nieświadom, jak długo trwał jego sen, aż do momentu, gdy ujrzał zmienionych, postarzałych ludzi i nieznane otoczenie, włącznie z inaczej wytyczonymi drogami, niż te, które pamiętał. Ze słów Norwida nie można wywnioskować, czy Epimenides miał dar

---

[17] Ibidem, s. 70.

[18] E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 124.

[19] E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór dokonany przez H. Ecksteina, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007, s. 215.

[20] Ibidem, s. 215-216.

wieszczenia i przewidywania zdarzeń, natomiast z całą pewnością można tu zauważyć dominację żywiołu pamięci i takie rozumienie działalności Epimenidesa, które znajdujemy w trzeciej księdze *Retoryki* Arystotelesa:

> Wymowa polityczna jest sztuką trudniejszą od wymowy sądowej i nie bez powodu; dotyczy ona przecież przyszłości, wymowa sądowa natomiast przeszłości, którą znają nawet wróżbici, jak to powiedział Epimenides z Krety. On sam nie przepowiadał zresztą tego, co ma się stać, ale mówił o tym, co się już stało, ale pozostaje ciągle niewyjaśnione[21].

O niezwykłości Epimenidesa miała świadczyć niezwykła pamięć, ogarniająca swym zasięgiem minione greckie dzieje. Żywot tego posłańca bogów pozbawiony został szczegółów biograficznych, można nawet odnieść wrażenie, że Norwid starał się odindywidualizować postać Kreteńczyka. Wskazują na to m.in. wielość opinii o jego pochodzeniu (sam Norwid posługuje się stwierdzeniami pozostawiającymi sporą dozę niepewności: „uważano", „wierzono") i brak informacji, które poprzedzałyby epizody z wieloletnim snem i pobytem w Atenach. Życie mędrca uległo podporządkowaniu „instytucjonalnemu" wymiarowi działalności sakralnej i wieszczej, stał się bowiem uosobieniem pamięci o odległych zdarzeniach. Tym samym jego istnienie zostało nierozerwalnie połączone z helleńską przeszłością – Epimenides stał się jej głosem, kumulującym doświadczenia przodków i losy wspólnoty. Ponieważ podróżował, jego wiedza musiała być wystarczająca, by mógł pomagać nie tylko mieszkańcom Knossos czy Aten, lecz także wszystkim innym, którzy przyznawali się do greckich korzeni. Choć akurat w przypadku Aten musiał być postacią szczególnie ważną, pojawia się także w *Prawach* Platona w kontekście doradzania miastu w momencie szczególnie krytycznym. Wspomina o nim Kleinias:

---

[21] Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 215.

Na dziesięć lat przed wojnami perskimi udał się on do was, posłuszny wyroczni boga i nakazane przez boga złożył ofiary. I gdy Ateńczycy obawiali się najazdu Persów, on im przepowiedział, że nie przybędą przed upływem dziesięciu lat, a skoro nadciągną, nie uczynią nic z tego, co zamyślają, i zawrócą doznawszy więcej strat, niż ich wyrządzą[22].

Prawdopodobnie dlatego Norwid przywołał fakt, iż mędrzec z Krety uważał się jednocześnie za Eaka[23]. Potrzebował bowiem autorytetu pochodzącego z czasów mitycznych, który mógłby się stać symbolem idei odnajdywania pominiętych w historii epizodów i zatartego tła wydarzeń, a także ujawniania procesu kształtowania się ludzkich myśli, w szczególności z czasów, gdy człowiek porzucał sferę wyjaśnień magicznych, wkraczając na niepewną drogę spekulacji rozumowej. Epimenides w swym losie ogarnął ten fundamentalny dla cywilizacji moment, odegrał także istotną rolę w poszerzeniu przestrzeni, w której ludzie mogli poczuć się bezpieczniej, likwidując niepotrzebne okrucieństwa i porządkując prawa.

W myśleniu autora *Epimenidesa* ten ulubieniec bogów, obdarzony umiejętnością tłumaczenia niewyjaśnionych zjawisk, był pierwszym, który zauważył rolę pamięci jako aktywnej obecności minionych zdarzeń w teraźniejszym losie zbiorowości. Odkrył także, że odwoływanie się do przeszłości pozwala rozstrzygać bieżące konflikty. To zjawisko – traktowania przeszłości jako rezerwuaru potencjalnych rozstrzygnięć aktualnych problemów – uwidacznia się zwłaszcza wówczas, gdy Norwid prezentuje metodę, dzięki której mędrzec pomógł Ateńczykom, dręczonym przez zarazę.

Mąż nazwiskiem Epimenides z Krety – pisze Norwid – policzony do mędrców greckich, poezją i czcią boskości zatrudniający się, ten,

---

[22] Platon, *Prawa*, tłum. i opracowała M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 35.

[23] Przekonanie Arystotelesa z obecnością wcielenia Eaka w legendzie o Epimenidesie wiąże ze sobą E.R. Dodds (op. cit., s. 123).

który wspólnie z Solonem pracował na utrwalenie praw, który ofiarą baranków białych i czarnych, swobodnie puszczanych, a immolowanych, gdzie spoczęły, oczyszcza lud i zatrzymuje plagę zarazy. [Pwsz., t. 3, s. 57]

Norwid zauważa, że zachowanie Epimenidesa nie było dziełem przypadku, wykorzystał bowiem przeświadczenie, zakorzenione w greckiej mentalności, że głos bóstwa może objawić się w zachowaniach zwierząt. To odwołanie do tradycji, połączone z intensywną działalnością prawodawczą, stanowiło dla poety punkt przełomowy w dziejach cywilizacji, na tyle ważny, że w prelekcjach o Juliuszu Słowackim postawi Epimenidesa w jednym szeregu z biblijnymi prorokami. Podobieństwo musiało wydawać się Norwidowi uderzające, gdyż zarówno Epimenides, jak i prorocy, dzięki temu, że odwoływali się do przeszłości, odbudowywali integralność wspólnoty i porządkowali stosunki międzyludzkie, ustanawiając nowe prawa.

Znamiennym elementem działalności Epimenidesa było przeniesienie punktu ciężkości w rozstrzyganiu fundamentalnych, istotowych zagadnień (dotyczących w tym przypadku metody uwolnienia miasta od zarazy) z teraźniejszości w przeszłość. Schemat rozumowania polegał na odkryciu nieujawnionego zdarzenia lub błędnej interpretacji jakiegoś faktu, który przyczynił się do deformacji aktualnego losu danej grupy ludzi połączonych więzami krwi i zamieszkiwanym wspólnie terytorium[24]. Zjawisko to dotyczyło społeczności zjednoczonych w kultywowaniu wspólnej kulturowej pamięci[25], czyli tych ele-

---

[24] O retrospektywnym charakterze metody Epimenidesa zob. J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, w: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, t. 2: *L'espace et le temps*, Paris 1991, s. 33-34.

[25] Posługuję się pojęciem pamięci kulturowej w tym znaczeniu, które zaproponował Jan Assmann (*Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2008).

mentów funkcjonowania ludzkich grup, które odpowiadają za utożsamianie się ze wspólnymi losami przodków i uznawaniu mieszkańców innych *polis* za swych sojuszników lub wrogów (o czym nierzadko mogły decydować fakty z zamierzchłej, mitycznej przeszłości). Jak twierdzi Jan Assmann:

> Pamięć kulturowa jest zorientowana na utrwalone punkty w przeszłości. Także ona nie potrafi przechować przeszłości jako takiej. Przemienia ją więc w symboliczne figury, na których się wspiera. Historia patriarchów, eksodusu, przejścia przez pustynię, zajęcia ziemi czy wygnania to właśnie takie figury pamięci, liturgicznie wspominane podczas świąt i objaśniające aktualną sytuację. Także mity są figurami pamięci: różnica między mitem a historią zostaje w pamięci kulturowej zawieszona. Dla niej nie liczą się fakty, lecz tylko historia zapamiętana. Można by powiedzieć, że pamięć kulturowa transformuje historię faktyczną w zapamiętaną, a tym samym w mit. Mit jest historią założycielską, którą opowiada się, aby objaśnić teraźniejszość z perspektywy prapoczątku[26].

Z tego względu warto odnotować dwukrotne podkreślenie przez Norwida faktu, iż Epimenides był nie tylko postrzegany jako postać o quasi-boskim charakterze, lecz że został zapamiętany jako poeta, a zatem był osobą o fundamentalnym znaczeniu dla wspólnoty. Poprzednik chrystianizmu, który uosabiał jednocześnie kumulatywny charakter greckiej pamięci, stanowił dla Norwida doskonały przykład niemożności narodzin chrześcijańskiej moralności przed nadejściem Chrystusa. Dopiero przyjście chrześcijaństwa wytworzyło teleologiczną perspektywę zbawienia, która całą przeszłość zreinterpretowała z punktu widzenia obecności Boga w dziejach świata. Aż do tego momentu jedyną szansą nadania sensu teraźniejszym zdarzeniom było odwołanie się do mitycznych początków i zdarzeń o fundacyjnym charakterze. Stąd bierze się zapewne przekonanie Norwida o rewelatorskim znaczeniu

[26] Ibidem, s. 68.

pamięci w dziejach kultury, która do czasu narodzin Chrystusa odgrywała istotną rolę uobecniania przeszłości w przestrzeni greckiej wyobraźni zbiorowej. Pesymistyczny wydźwięk poematu, a zwłaszcza ostatnia scena, wskazują na wyraźny niedobór dbałości o pamięć w dziewiętnastowiecznej Europie, który współcześnie oznaczał zagubienie horyzontu autentycznej, ludzkiej obecności w historii, tej znaczonej życiorysami prawdziwych ludzi, ich cierpieniem i staraniami.

Na potrzebę przywracania pamięci, rozproszonej w wyniku postępujących dziejów, zwrócił uwagę Norwid w piątej lekcji swych wykładów o Słowackim:

> Historia cywilizacji jest tak młodą, że pełnoletniości swej nie dorosła, oczekuje albowiem na papiery legitymacyjne z mumii egipskich i z azjackich pomników, a których pismo i słowa ledwo że sylabizować dotąd umieją: ale, zdaniem moim, czego jest brak najwięcej, to p a m i ę c i s e r c a! Dobrze to bowiem czytać postęp idei porozstawianych jako równania algebraiczne, jedna po drugiej, ale czy kto pomyśli, ile boleści, ile rozdarć każde narodzenie się myśli potrzebowało? Dopatrzono nareszcie, że we wszystkich semickich hieroglifach opuszczone są samogłoski, co już jest wielką zdobyczą; a kiedyż to dopatrzą, ile jest w historii opuszczonych łez, łkań, rozdarć i tortur, które są powszednimi towarzyszami narodzenia się i wydobrzenia każdej prawdy? [Pwsz., t. 6, s. 447]

Norwid przeciwstawia pamięć naukom historycznym, przypisując ją do pojedynczości i niepowtarzalności ludzkiego losu, który w każdym osobnym człowieku stanowi kumulację doświadczeń jego przodków. Pisana historia zaciera wyjątkowość ludzkiego doświadczenia, zatem pamięć powinna odgrywać rolę równoważną dla historii, wydobywając na wierzch i ujawniając to, co historia pominęła. W tym przypadku należy podkreślić dwuznaczność terminu „historia", który oznaczać może zarówno naukę, jak również sam proces historyczny, efekt upływającego czasu i zmieniającego się pod jego wpływem świata. Norwid dowartościowuje pamięć, opisując ją na przykładzie

poszczególnych osób, takich jak Epimenides z zakończenia utworu, lecz jednocześnie mnoży sfery, do których pamięć tych osób sięga. Dzięki temu w losie kreteńskiego mędrca zawiera się całość greckich dziejów, a jego napomnienie wybrzmiewa jako głos samej historii. Na tym polega sprzeczność Norwidowskiej pamięci, z jednej strony związanej z konkretnym losem, z drugiej zaś jawiącej się jako abstrakcyjny konstrukt przeciwstawiony historii, gdyż sięgającej do dalszej przeszłości oraz głęboko zakorzenionej w ludzkim doświadczeniu, nie zaś w zwodniczym medium pisma.

Sam Norwid jako przyczynę swego zainteresowania Epimenidesem podał we wstępie uległość wobec pamięci wykraczającej poza więzy epoki. „Przyszła mi myśl – pisze Norwid – kiedy sam w tych okolicach byłem, że Apostoł-jeniec, przepływając owdzie, wspomniał był Epimenidesa" [PWsz., t. 3, s. 58]. Spotkanie u brzegów Krety połączyło na moment antycznego proroka, uwięzionego apostoła i dziewiętnastowiecznego wygnańca, stało się swoistą prywatną historią wyspy, wyłaniającą się z przeczytanych lektur, jak również z przemyśleń na temat roli chrześcijaństwa oraz własnych doświadczeń Norwida[27].

[27] Należy zauważyć, że postać Epimenidesa i jego losy sprzyjają reinterpretowaniu historii przez pryzmat jednostkowej pamięci. Stało się tak w przypadku J.W. Goethego, który Epimenidesowi poświęcił utwór *Przebudzenie Epimenidesa* (*Des Epimenides Erwachen*), uroczyście wystawiony z okazji zwycięstwa nad Napoleonem. Jak zauważa Hans Blumenberg: „W sztuce upamiętniającej zwycięstwo wyczuwamy jeszcze żal Goethego, że nie było mu dane – jako kapłanowi – przespać w świątyni okresu panowania demonów, unikając w ten sposób traumy zagrożonej tożsamości prometejskiego ja. […] W końcu Epimenides musi oznajmić, że wstydzi się swej bezczynności i że lepiej byłoby cierpieć razem z innymi, którzy za cenę bólu osiągnęli coś większego. Poeta składa trybut triumfującym rodakom" (H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009, s. 487). Wiele lat wcześniej Goethe wykorzystał przebudzenie Epimenidesa, by ukazać własne „poczucie obcości wobec świata weimarskiego" po powrocie z podróży do Włoch w liście z 25 października 1788 r., którego adresatem był Karl von Knebel (Ibidem, s. 416-417).

Wracając do poematu, trzeba zaznaczyć, że odzyskiwanie pamięci przybrało tam konkretne kształty w postaci odkrycia, poczynionego przez pracujących „Mainotów”:

– Mainoty kopią. – Nasi podróżni z daleka
Siedli, symbola w ręku mając naukowe,
Gdy piasek, popiół, gruzy – płynęły jak rzeka
Czasu. – Urn kilka, medal, ogniwa brązowe,
Tu, tam, prysnęły w tydzień po otwarciu ziemi,
A w dwa tygodnie izba z drzwiami ogromnemi
I gmach podziemny wyjrzał, stawiony na skale,
Groty mającej w sobie, krużganki i sale.
– I nieznanego wielkie powietrza wyziewy
Buchnęły, i dni cztery szły jako kolumny
Białe dymu, nie mając powonienia trumny,
Lecz jako wiatr cichymi trzęsąc biało-drzewy.
O czym Mainoty swoje przypowieści rzekli,
Wyziewom onym dając lakoński epitet [Pwsz., t. 3, s. 65]

Należy się zastanowić, z jakiego powodu odnaleziony gmach wywołał takie poruszenie wśród „Mainotów”. Niewykluczone, że przypadkowo znalezione miejsce stanowi nawiązanie do legendarnej „jaskini Zeusa”[28], groty znajdującej się w pobliżu Knossos na górze Ida, gdzie Minos, a także Epimenides (przypomnijmy, że jako jeden z kuretów był w istotny sposób związany z tym miejscem), mieli spotykać Zeusa. W przypowieściach „Mainotów” mogły pobrzmiewać zatem, choćby tylko w szczątkowej formie, słowa zaczerpnięte z archaicznych pieśni ich przodków, uczestniczących na Idzie w wielodniowych misteriach, poprzedzanych przepisowymi obrzędami oczyszczenia. Ruina, obserwowana przez poetę, wyzwoliła tkwiącą w mieszkańcach Krety moc dawnych wyobrażeń, będących – być może – pozostałościami po wierzeniach pitagorejskich.

Z notatników poety wyłania się koncepcja, która istnienie „Mainotów” wywodzi od legendarnych Pelazgów, mieszkańców

[28] Zob. E. Rohde, op. cit., s. 81.

Grecji przed zasiedleniem jej przez helleńskie plemiona. Tych pelazgijskich losów dotyczy jeden z fragmentów *Notatek z mitologii*: „Wygnani z Tesalii, ograniczają się na Dodonie w Arkadii, stąd jedni do Italii, drudzy na Kretę" [Pwsz., t. 7, s. 283]. Powiązanie losów Pelazgów z „Mainotami" pojawia się także w pierwszym kursie Prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. Dowodził w wykładzie XVIII, że „Mainoci" zamieszkiwali tereny położone w pobliżu siedzib Lakonów, tym ostatnim zaś przypisywał pelazgijskie pochodzenie:

> Pelazgowie, którzy już w czasach Homera byli uważani za lud starożytny, ale upadły i podbity przez ludy tworzące związek helleński, to znaczy przez Achajów, Jończyków i Doryjczyków – owi Pelazgowie znikają później w historii, zdaje się jednak, że plemię to istniało nadal pod różnymi nazwami, ujarzmione przez związek helleński, przez ludność osiadłą po miastach i wojowniczą. Najbardziej zastanawiające z tych plemion pelazgijskich, Lakonowie, podlegli Spartanom w sławnej republice Sparcie, przeżyli swych panów i w średnich wiekach istnieli jeszcze na tym samym obszarze, zajmując też same siedziby wokół gór Tajgetu i nad znaną rzeką Eurotasem. Nieopodal Lakonów znajdują się Majnoci, osiadli również na tych samych obszarach, ale nie masz już Spartan[29].

W odróżnieniu od poglądów Mickiewicza, który dopatrywał się w Pelazgach prasłowiańskich cech[30], Norwida fascynowała raczej archaiczność tego ludu oraz zjawisko współegzystowania rozmaitych grup ludzkich na wspólnym terytorium, umożliwiająca wzajemne przenikanie się elementów wierzeń religijnych i cywilizacyjnych odkryć. Być może Norwid w spotkaniu „Mainotów" i Epimenidesa doszukiwał się echa tego odległego procesu, gdy Grecy współegzystowali z obcymi sobie ludami, Pelazgami, Fenicjanami i Egipcjanami, i tworzyli zręby własnej kultury, korzystając z ich wiedzy i umiejętności.

---

[29] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. VIII: *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, oprac. J. Maślanka, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1997, s. 231.

[30] Ibidem, s. 232.

Ostatnia scena z udziałem proroka z Krety wiąże się bezpośrednio z historią współczesną Norwidowi. Pojawiający się wśród ruin Epimenides, uczestniczący kolejny raz w rytuale integracji, który ma przywrócić go do istnienia, powinien jak najszybciej udać się do Grecji. Współcześni mieszkańcy Hellady zapomnieli o zaleceniach, jakich im udzielił, gdy składano ofiarę przebłagalną, która miała oczyścić Ateny. Upłynęło kilkadziesiąt wieków i historia w paradoksalny sposób sprzeniewierzyła się rozwiązaniom mędrca. Miejsce składanych w ofierze owiec zajęli filhelleni, bojownicy o grecką niepodległość. „Ci drudzy – pisze Norwid z myślą o powstańcach z całej Europy – mają jedno tylko prawo: prawo immolowania się" [Pwsz., t. 3, s. 67]. Tym razem Epimenides żegna napotkanego poetę, niewątpliwie jego czas definitywnie minął, a przewinienia współczesnych Greków nie zostaną ani odpuszczone, ani zapomniane.

W zakończeniu poematu pobrzmiewają autentyczne wydarzenia, o których Norwid musiał dowiedzieć się z europejskiej prasy. Swoistym paradoksem ruchu filhelleńskiego było to, że wielowiekowa tradycja helleńskiej kultury przestała być obecna na terenach, które powołały ją do istnienia. A zatem to przybysze z północnej i zachodniej Europy ponownie usiłowali zaszczepić na greckiej ziemi idee, powszechnie uznawane za fundamenty cywilizacji. William St. Clair zauważa, że początki tego procesu przypadają na osiemnasty wiek, wraz ze wzrostem liczby podróżników, którzy odwiedzali Grecję jako miłośnicy wszelkich starożytności:

> An increasing number of travelers from the West found their way to Greece. They were rich and educated and it was principally their interest in Ancient Greece that brought them. By the beginning of the nineteenth century the travelling gentlemen, with the pocket versions of the classics, became a permanent feature of the Greek scene. These confident and successful men were amazed at the ignorance they found. They began to lecture the Greeks about their

ancient history and established a regular circuit of famous sites to be visited. The Greeks picked up scraps of history and legend and repeated them back to subsequent visitors[31].

Europejczycy, którzy zdecydowali się wziąć udział w wojnie z Turcją byli przekonani o tym, że będą toczyć walkę w imię antycznej Hellady. Rzeczywistość, którą zastali po dotarciu na miejsce musiała być dla nich szokującym zderzeniem z realnym światem, pozbawionym mitycznej osłony. Żołnierzy z Niemiec, Francji, Włoch i Danii, którzy w większości stanowili pierwszą grupę ochotników, przeraziła grecka skłonność do okrucieństwa i popełniania mordów na bezbronnych cywilach, najbardziej zaskoczyła ich jednak obojętność i niewdzięczność greckich mieszkańców, którzy odmawiali filhellenom wstępu do swoich miejscowości. Nierzadkie były także przypadki okradania lub napadania na europejskich ochotników w walce o grecką niepodległość[32]. Łudzeni fałszywymi obietnicami i traktowani bez należytego szacunku, którego oczekiwali, europejscy żołnierze i oficerowie szybko stali się zapamiętałymi krytykami wszystkich aspektów współczesnego, greckiego życia. Ich powrót nie był jednak łatwy, utrudniał go zarówno brak środków, jak również niechęć rządów w państwach, które opuścili, byli zatem często skazani na kontynuowanie swojego losu na ziemi, o której wolność pragnęli się bić, lecz gdzie nie byli mile widziani.

Zatem uwagi Norwida odnoszą się bezpośrednio do rzeczywistości historycznej z ok. 1822 r., a jego Epimenides wstydzi się w podobnym stopniu za bezmyślnych i żądnych rozrywki archeologów, co za własnych rodaków. Powraca, by przywołując heroiczną przeszłość, przeciwstawić się współczesnej degeneracji człowieka i po raz kolejny zaprojektować przyszłość,

---

[31] W.St. Clair, *That Greece Might Still Be Free. The Philhellenes in the War of Independence*, London 1972, s. 14.

[32] Zob. ibidem, s. 83-84.

stać się jej architektem, gdyż tylko człowiek doświadczony i znający doskonale minione dzieje może przewidzieć kształt świata. W tej kwestii Norwid mógłby się całkowicie zgodzić z Nietzschem, że prawdziwy wieszczek spogląda w przeszłość, by dostrzegać tam wyłącznie to, co dopiero nadejdzie[33].

3. Grecy w Aleksandrii. Pamięć i historia w *Kleopatrze i Cezarze*

W tradycji interpretowania tragedii *Kleopatra i Cezar* dominuje pogląd, iż odbiega ona swym kształtem od znanych i stosowanych ówcześnie wzorców. „Norwid odchodzi niewątpliwie – stwierdza monografistka utworu, Elżbieta Żwirkowska – od schematu fabularnego tragedii klasycznej […], ale nie nawiązuje także do schematów współczesnych”[34]. Z punktu widzenia konstrukcji utworu, jak zauważa Żwirkowska, najważniejszą rolę pełni akt II, gdzie wyeksponowana została scena królewskiego ślubu. Kleopatra, której wolę utożsamiono z potrzebami całego narodu, przeżywa tragiczny konflikt, wynikający z postępującego rozpoznawania własnej sytuacji. W takim ujęciu proces poznawania całej prawdy o nieautonomiczności ludzkiego losu zmierza do odkrycia fatalnego w skutkach zdarzenia, czyli ujawnionej przez Szecherę śmierci Cezara. Dopiero w tym momencie rodzi się tragiczna wina Kleopatry, która podejmie próbę unicestwienia znienawidzonego Rzymu. Problem ten wypełni z kolei akt III, by ukazać schyłek epoki tragicznych konfliktów, opartych na różnorakich i niemożliwych do pogodzenia światach wartości.

Aby należycie zrozumieć specyfikę Norwidowskiego utworu, warto podjąć próbę uchwycenia stosunku poety do zdarzeń

[33] Zob. F. Nietzsche, op. cit., s. 130-131.

[34] E. Żwirkowska, *Tragedia kultur. Studium o tragedii historycznej C.K. Norwida »Kleopatra i Cezar«*, Lublin 1991, s. 52.

historycznych i metody ich ukazywania w tekście *Kleopatry i Cezara*. Pouczającym przykładem tego, z jakim wizerunkiem Kleopatry mógł się stykać poeta, jest fragment anonimowej publikacji *Starożytny Egipt pod względem historyi, religii, cywilizacji i obyczajów* z 1893 r. Autor książki, mającej charakter popularnego wprowadzenia do historii egipskiej cywilizacji i kultury, oparł się na dostępnych powszechnie źródłach i we fragmencie, który dotyczył Kleopatry, skompilował prace Kasjusza Diona, Appiana i Plutarcha. W efekcie otrzymał portret fascynującej i jednocześnie całkowicie nierzeczywistej postaci:

> […] urokiem syreny egipskiej był wdzięk jej ust i postaci, upajająca, niewypowiedzianej słodyczy muzyka głosu, która czarowała wieczną uszu pieszczotą, a – „last not least" – niesłychana gibkość i bogactwo umysłu. Mówiła płynnie wszystkimi językami, łacińskim, greckim, egipskim, etiopskim, syryjskim, hebrajskim, arabskim i jak wszyscy Lagidzi umiała rozmawiać o najwyższych zagadnieniach filozofii i nauk. Umiała być wzniosłą i dumną, pełną poważnego, iście królewskiego powabu dla Cezara, przed którym wyrażała się doborowymi wyrazami i rozprawiała o sztukach pięknych, polityce i filozofii jak nieodrodna córa Hellady; z Antoniuszem przeciwnie który lubiał [sic!] ordynarne żarty i żołnierskie obyczaje, piła nocami całemi, śpiewała erotyczne pieśni, biegała z nim nocą w przebraniu po ulicach Aleksandryi, wyzywała go, kłóciła się z nim i biła na pięści a w cynicznych żartach i wyuzdanych wyrażeniach przypominała język żołnierskich kordegard i najgorszych stolicy schronisk. Przy tem, nader zręczna i nieprzebierająca w środkach, używała całego swego niewieściego arsenału do osiągnięcia jednego celu: chciała się utrzymać na tronie egipskim i udało jej się to po dwa kroć, wśród najnieprzychylniejszych okoliczności[35].

Opis egipskiej królowej cechuje się bezkrytyczną wiarą w szczegóły przekazywane przez źródła, bez uwzględnienia faktu, iż znany współcześnie obraz Kleopatry poddany został zniekształcającym zabiegom przez propagandę Oktawiana po klę-

---

[35] *Starożytny Egipt pod względem historyi, religii, cywilizacji i obyczajów przez W. z W.J.*, Lwów 1893, s. 164.

sce pod Akcjum. Paradoksem lwowskiej publikacji jest fakt, że ten niezwykle krytyczny stosunek do Kleopatry autor próbuje wykorzystać jako materię, która pozwoliłaby wykreować wizerunek bezwzględnej manipulatorki, czyniącej sobie powolnymi dwóch wybitnych rzymskich wodzów, nie tracąc jednakże możliwości ukazania tej postaci w jak najprzychylniejszym świetle. Kleopatra w takim ujęciu to nie tylko nadziemsko piękna kobieta, władająca prawie wszystkimi językami ówczesnego świata, lecz także specyficzna realizacja mitu filozofa na tronie, takiego władcy, któremu subtelne roztrząsanie metafizycznych zagadnień nie przeszkadza w cynicznym wykorzystywaniu każdej okoliczności, by wzmocnić swoje wpływy i pogrążyć przeciwników.

W ten sposób nie można było uniknąć sprzeczności. Jak inaczej potraktować zachowanie Cezara, który niczym zaślepiony żądzą kochanek traci chłodne wyrachowanie i rezygnuje z nieprzeciętnych zdolności wodza i męża stanu, by dla kaprysu prześladowanej przez rodzeństwo monarchini rozpętać „ową tak niepotrzebną dla jego sławy, a interesom Rzymu wręcz przeciwną wojnę, którą też słusznie dlatego nazwano »wojną Kleopatry«”[36]. Niepotrzebna wojna oznacza zbędne zainteresowanie Egiptem, któremu Cezar nie powinien zapewne poświęcać tyle uwagi. Jednakże kilka stron dalej znalazła się wzmianka o tym, iż w czasach cesarstwa prowincja ta stała się szybko „śpichlerzem Rzymu”[37]. Zatem zainteresowanie Cezara było irracjonalnym pragnieniem zaspokojenia roszczeń pięknej, hellenistycznej despotki, zaś waga przywiązywana do egipskiej prowincji przez wszystkich rzymskich cesarzy, począwszy od Oktawiana, dowodziła ich przemyślności? Nie inaczej wygląda podejście Autora do kwestii przegranej bitwy morskiej pod Akcjum, całą winę bowiem zrzuca ponownie na kapryśne

[36] Ibidem, s. 165.
[37] Ibidem, s. 174.

zachowanie Kleopatry, która porzuciła rzymskich sojuszników i ruszyła ze swymi okrętami w stronę Egiptu. Trudno dociec, dlaczego zrealizowanie strategicznego celu strony Antoniusza i jego armii, gdyż wyrwanie się z okrążenia było celem znajdującej się w niebezpieczeństwie floty, zostało potraktowane jako haniebna ucieczka. Zapewne stało się tak ze względu na rezultat konfliktu, w którym Oktawian okazał się stroną zwycięską. W tym schemacie interpretacyjnym łatwo zauważyć wagę banalnej prawdy, iż pokonani nigdy nie mają racji[38].

Podejście Norwida znajduje się na antypodach takiego traktowania materii historycznej. On także korzysta z tych samych źródeł i sugestywnie daje poznać czytelnikowi, że potrafi uczynić użytek z pasjonującej wizji Kleopatry, którą pozostawili po sobie starożytni historycy. Dlatego właśnie Cezar sugeruje Królowej, by skorzystała ze swych niezwykłych talentów językowych:

> Sfinksów królowo! – ty, która
> Dziewięcioma języki mówisz, mów po rzymsku,
> Albo helleńskiej mowy użyj… [Pwsz., t. 5, s. 52]

Ten wizerunek potraktowany został wszakże z dystansem, Cezar wypowiada swoją kwestię w momencie pozbawionym jakiegokolwiek uzasadnienia, tak jakby nie wiedział, co odpowiedzieć na zadziwiający monolog królowej. Cezar nie zna jeszcze kobiety, która w tajemniczy sposób przedostała się do jego pałacu. Korzysta zatem z wiedzy zaczerpniętej z opowiadanych o Kleopatrze historii, pozwala przemówić tym źródłom, które później przetrwają jako jej historyczny portret. Później Cezar porzuci ten sposób komentowania poczynań Kleopatry. Norwid czyni podob-

---

[38] Zdaniem A. Łukaszewicza „[r]zekoma tchórzliwa ucieczka Kleopatry spod Akcjum powinna raczej budzić podziw dla dzielności i przytomności umysłu tej niezwykłej kobiety, która w tak dramatycznym momencie okazała się godną następczynią królów" (*Kleopatra. Ostatnia królowa starożytnego Egiptu*, Warszawa 2005, s. 338).

nie, sugeruje swoją znajomość źródeł i faktów, lecz traktuje je z dużą dozą nieufności, kreując własną wersję aleksandryjskich wydarzeń, które przeszły do historii jako wojna egipska.

Podobną świadomość wagi historycznych źródeł prezentuje Marek Antoniusz, pewny, że jego talent wybitnego wodza zostanie niekorzystnie potraktowany w wyniku działania zwycięskiej propagandy wrogów:

> Tak zrządziłem, jakkolwiek zrządzeń sam igrzysko!...
> Zrządziłem tak: iż, stać się cobykolwiek miało
> Z purpurową Królowej galerą, lub z siły
> Wieńczącymi jej namiot – tu odnieść się winno,
> Choćby pozostał jeden mąż z złamanym wiosłem!...
> – Zrządziłem tak… a kiedyś rzekną dla przegranej
> O Antoniuszu, iż był nieobacznym wodzem,
> Ustatecznionych zewsząd nie mającym planów!... [Pwsz., t. 5, s. 152]

Antoniusz z gorzką ironią komentuje bezsensowne interpretacje swojego zachowania podczas bitwy pod Akcjum (ich konsekwencją były rozważania podobne do tych z lwowskiej publikacji z 1893 r.). Wódz, który nie przygotował należytego planu, a potem porzucił swoją armię, by umknąć do Egiptu, zasługiwałby z pewnością na pogardę – i w ten właśnie sposób skompromitowano pokonanego Antoniusza. A przecież dużo bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem niż tchórzliwa ucieczka wodza, który nie chciał kontynuować walki, jest autentyczna słabość armii Antoniusza i Kleopatry. To ona przesądziła o klęsce całej kampanii jeszcze przed samą bitwą. Antoniusz został pokonany, lecz akurat w momencie porzucenia pola bitwy ratował po prostu nieznaczną część swoich sił, w czym wydatnie pomogła mu także Kleopatra.

Czy krytyczny umysł nie powinien w taki właśnie sposób rewidować obiegowych sądów, a własną opinię wydać dopiero po poddaniu źródeł skrupulatnej analizie? Norwid tak właśnie czyni, by nie ulegać skłonności do – jak chciałby Nietzsche

– historii monumentalno-antykwarycznej, podejmuje próbę ukazania przeżyć i intencji, które kierowały głównymi bohaterami w przełomowych momentach tamtej wojny. Antoniuszowi przyznaje Norwid cechy wodza wielkiego, lecz pozbawionego szczęścia, które nierzadko przesądza o losach całych kampanii. Jednocześnie jednak odbrązawia postaci, znane ze sprzecznych przekazów źródłowych, likwidując fakty przerysowane i rażąco niesprawiedliwe. Przy czym nie należy mieć złudzeń, że Norwid „dociera" do jakiejś istotowej, jedynej prawdy o tamtych czasach. Jego wizja stanowi fikcję literacką, której ogólny szkielet odnajdujemy w źródłach, lecz szczegółowa realizacja przynależy tylko i wyłącznie do pomysłowości poety. O jednej rzeczy nie należy natomiast zapominać. Literackie postaci Cezara, Kleopatry i Antoniusza pochodzą z ósmej dekady dziewiętnastego wieku i jako takie są uhistorycznionymi bohaterami dramatu. Na samych siebie spoglądają oni z dystansem, co nierzadko sprawia wrażenie rozdwojenia jaźni, wywołanego ponadhistorycznym punktem odniesienia i wielowiekową klamrą, która zreinterpretowała wszystkie fakty przez pryzmat uniwersalizującej optyki. Najprzenikliwszym historycznie umysłem dysponuje z pewnością Kleopatra, która celebruje swoje miejsce w dziejach i mozolnie konstruuje własny wizerunek, spod którego wyziera starannie ukrywana pustka i pozorność jej panowania:

> Służebna mnie któraś
> Poszepnęła, by nurek pod falą ukryty
> Wtykał ryby solone M a r k o w i na wędkę –
> Koncept, który się udał i który potomność
> K l e o p a t r z e przysądzi, nie p a n n i e s ł u ż ą c e j!
> (Historia jest niewdzięczną dla pomysłów szczytnych…)
> […]
> – – Zasłona! – zasłona! –
> Zasłona – – – w y m y ś l i ł a m z a s ł o n ę ! – to wszystko,
> Cokolwiek jeszcze własną stworzyć umiem siłą… [Pwsz., t. 5, s. 118]

Wypada zgodzić się z Elżbietą Żwirkowską, że środkowy akt pełni w utworze szczególną funkcję. Należy jednakże rozważyć w tym przypadku splot różnorakich przyczyn, które w efekcie sprawiły, że akt II odgrywa tak istotną rolę. Wiąże się to z pewnością bezpośrednio z tragicznym związkiem dwóch tytułowych postaci.

> Kleopatra i Cezar – jak pisał Stanisław Brzozowski – unoszeni przez wielkie, zastygłe już, obce sobie ciała Egiptu i Rzymu, przeżywają swój stosunek w tej bladej próżni międzyplanetarnej, czują i widzą, że los ich dokonał się poza nimi, unosi ich i wlecze z sobą, że mogą oni tylko wymienić między sobą myśli i uczucia, które dotąd są w ich władzy, dotąd tylko ustalają między nimi związek, póki stoją oni ponad życiem, póki poprzestają na tym bladym, ślizgającym się po życiu jak księżycowe światło po granicie – upiornym bytowaniu. Jako żywi ludzie są oni we władzy ciemnych przeznaczeń, które ich życie osobiste wyprzędły. Rzym i Egipt ścierają się ze sobą, biją o siebie jak dwie bryły w jakimś obcym myśli i duszy świecie. Blada myśl widzi tylko, że jej jednostkowe życie jest wszczepione raz na zawsze w te uderzające na siebie, ślepe i nieme ciężary[39].

Brzozowski podkreśla fatalizm obu postaci, uwięzionych w martwych intelektualnie i nietwórczych kulturowo strukturach dwóch narodów, które odegrały istotną rolę w dziejach cywilizacji. Z jednym wszakże nie sposób się zgodzić, bowiem Brzozowski piętrząc swoje sugestywne metafory niepotrzebnie zasugerował, że tylko i wyłącznie pomiędzy Kleopatrą i Cezarem dochodzi do wymiany myśli, zaś brakuje jej na poziomie przedstawicieli obu narodów. Bez trudu można podważyć przekonanie Brzozowskiego, a co więcej, dużo sensowniejsza wydaje się teza przeciwna, że przepływ myśli i uczuć między Kleopatrą i Cezarem jest tylko bladym tłem tego, co dzieje się poza nimi i czego oni nie są do końca świadomi. W tych kontaktach pomiędzy przedstawicielami Egiptu i Rzymu zasadniczą rolę

---

[39] S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. 1, Kraków 1997, s. 155.

odgrywa napięcie pamięć / historia, gdyż to dzięki tej opozycji Norwid funduje niespotykany do tej pory tragiczny konflikt.

Prześledźmy wątek, dotyczący rzymskich towarzyszy Cezara, którzy razem z nim dotarli do Aleksandrii. Akt II został przez Norwida zogniskowany na uroczystości zaślubin Kleopatry i ukazaniu w tle rozbawionych tłumów. Centralne miejsce podczas uroczystości przypadło pieśni Harfiarza, który w prostym, trzystrofowym utworze prezentuje lapidarny i ideologicznie konsekwentny obraz cywilizacji egipskiej, niezwykle konserwatywny w swej wymowie. W pieśni Harfiarza Egipt jawi się jako państwo, które swoją siłę czerpie z nieustannego odwoływania się do tradycji, bowiem wszystko to, co stanowi o niezwykłości Egipcjan, wywodzi się z zamierzchłej przeszłości. Natomiast współcześnie warto jedynie podtrzymywać rezultaty dawnej świetności:

Niebo dał Egipt oku zdziwionemu,
I ziemię odkrył, i umysłów płytkość
U tych, co zinąd naukę czerpali…
– Wreszcie, ażeby dobytek wszech skarbów
Na pokolenia utrwalić balsamem:
Pismo wynalazł!... [Pwsz., t. 5, s. 75]

Po występie Harfiarza, prezentującego w dostojnej pieśni zasługi Egiptu dla świata, pojawia się Chór Wieśniaków, który wykonuje wraz z Chórem Dziewic frywolną pieśń, opartą na wzajemnej prowokacji. Dwa pierwsze wystąpienia, skonstruowane na zasadzie następowania po sobie strofy i antystrofy, kończą się epodą, która nawiązuje do tematyki i gatunkowych wyznaczników epitalamium[40]. Radosną pieśń, poświęconą miłosnym zalotom, podsumowuje jednoznaczna, gnomiczna uwaga o konieczności zaprzestania żartów po zawarciu związku

[40] O antycznych realizacjach epitalamium i nowożytnych nawiązaniach do grecko-rzymskich wzorców zob. K. Mroczek, *Epitalamium staropolskie: między tradycją literacką a obrzędem weselnym*, Wrocław 1989.

małżeńskiego, gdy dwoje ludzi jednoczy się w pragnieniu ciężkiej, wspólnej pracy. Ten trójdzielny układ zakłóca nieco chór dziewcząt, powracający do myśli o przemienności fazy zabawy i pracy, lecz gdy zamierają chóralne głosy, trzy kolejne postaci prezentują wypowiedzi, zakorzenione w problematyce pamięci. Rozpoczyna swoimi wspomnieniami Her, przywołując epizod z młodości, gdy przebywał na Cykladach jako niewolnik sprzedany przez Fenicjan, później głos zabiera Eukast, by wyrazić żal z powodu zamierającej umiejętności układania pieśni, takich jak niegdyś, po czym uwaga przenosi się do dwóch centurionów siedzących przy stole. W tym kulturowym dyskursie po wspomnieniu greckim i egipskim przychodzi pora na Rzymian:

PIERWSZY CENTURION
…Hej, bracie Centurio!
Cóż tak za żniwiarkami poglądasz przez palce,
Jakbyś się w oku domacał źdźbła lub rosy zimnej!

DRUGI CENTURION
Spłynęła mi w garść kropla, podobna do owej,
Którą na wiatr zrzuciłem nad brzegami Tybru,
U progów jednej chaty – skoro weteranom
Rozdawano lemiesze i grunta…

PIERWSZY CENTURION
Zaiste,
Coś dziwnego ma w sobie brzęk sierpów… ma w sobie
Coś, czego ani tarczy nie przygłuszysz drżeniem,
Ani kubka i kości – kolego! *mehercle!* [Pwsz., t. 5, s. 79]

Te wypowiedzi (Hera, Eukasta, Rzymian), które kończą ucztę i po których zapada znacząca, „grobowa" cisza, wprowadzają w obręb tragedii trzy odmienne znaczenia pamięci i jednocześnie trzy nietożsame sposoby radzenia sobie z upływającym czasem i koniecznością interioryzowania historii, czynienia z niej czegoś własnego i niepowtarzalnego.

Jan Assmann zauważa, że aby rozróżnić odmienne metody traktowania przeszłości, warto posłużyć się koncepcją Claude'a Lévi-Straussa i zastosowanym przez niego podziałem społeczeństw „zimnych" i „gorących". Społeczeństwa zimne, jak twierdzi Lévi-Strauss, „przez wytwarzane przez siebie same instytucje starają się zacierać, w sposób *quasi* automatyczny, skutki, jakie mogłyby wywierać czynniki historyczne na ich równowagę i ciągłość; drugie – śmiało interioryzują stawanie się historyczne, by zeń uczynić motor swojego rozwoju"[41]. Assmann, komentując rozważania autora *Smutku tropików*, podkreśla, że aby korzystać z tej terminologii, należy odmiennie zdefiniować opozycję społeczeństw „zimnych" i „gorących". Jednocześnie przestrzega przed stosowaniem tych terminów na zasadzie przeciwstawienia w odniesieniu do społeczeństw prymitywnych, oralnych i pozbawionych historii oraz tych cywilizowanych, o ustalonym stosunku do historii i z rozwiniętą instytucją pisma. Sugeruje bowiem, że należy raczej rozważać odmienność społecznych opcji kulturowych i ich inny stosunek do pamięci. W ten sposób można podejmować zagadnienie zarówno „zimnych", jak i „gorących" opcji w odniesieniu do społeczeństw cywilizowanych, o wysublimowanej i wysoko rozwiniętej kulturze. Egipt (obok średniowiecznej kultury żydowskiej) jest dla Assmanna wzorcowym przykładem opcji „zimnej", która zaistniała w społeczeństwie pomimo wysokiego poziomu cywilizacyjnego. Na tej podstawie Assmann wyciąga wniosek, że pomocne okazuje się rozróżnienie dwóch rodzajów pamięci, która służy wcześniej wspomnianym, kulturowym opcjom:

> Mając na uwadze rozróżnienie między „zimnym" i „gorącym" traktowaniem historii, możemy precyzyjniej sformułować kwestię pamięci blokującej i stymulującej. Blokująca służy opcji zimnej. Celem jest

[41] C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 351.

tu zamrożenie przemian. Sens, o którym się pamięta, to powrót i regularność, nie zaś niepowtarzalność czy niezwykłość. W cenie jest ciągłość, a nie zerwanie, przewrót czy zmiana. Tymczasem pamięć stymulująca służy opcji gorącej. Sensowne, ważne i godne pamięci jest tu to, co niepowtarzalne, szczególne; przewrót, zmiana, stawanie się i wzrost, ale także – deprawacja, upadek i degeneracja[42].

Jeśli spojrzeć na zaprezentowany wcześniej fragment *Kleopatry i Cezara* z perspektywy naszkicowanej przez niemieckiego badacza, okaże się, że zarówno pieśń Harfiarza, jak również wypowiedź Eukasta doskonale wpisują się w ten schemat jako realizacje pamięci blokującej. Tej pamięci, która jest nastawiona na repetycję zastanych treści i rekonstrukcję utraconej niegdyś świetności, rozumianej jako organiczna całość, która uległa dekompozycji w wyniku niechcianych, historycznych przemian. Z tą wszakże różnicą, że wypowiedź Eukasta podaje w wątpliwość szansę na utrzymanie dystansu wobec historyczności świata, gdyż, jak sam twierdzi:

Eheu! Teorie zniknęły
Klasyczne, owe szczero-egipskie: na przykład »O krokodylu łzami zalanym z miłości,
W dwudziestu siedmiu strofach, z chorały i gesty«.
Któż by to dziś potrafił?... [Pwsz., t. 5, s. 78-79]

Eukast odzywa się już po wysłuchaniu pieśni Harfiarza oraz połączonych chórów młodzieńców i żniwiarek, tym samym zatem podważa ich ahistoryczny wydźwięk. Podkreślając istnienie kanonu, który organizował funkcjonowanie literatury w przeszłości, zauważa jego dramatyczną nieobecność we współczesnym Egipcie, głos tradycyjnego pieśniarza odbiera jako podzwonne dla egipskiej kultury, która sama funkcjonuje już wyłącznie jako suma wspomnień, dostępna tylko dla nielicznych.

[42] J. Assmann, op. cit., s. 85.

Wypowiedź Hera, poddana całkowicie innej logice wspominania, odpowiada natomiast doskonale realizacjom pamięci stymulującej, dotyczy bowiem wydarzenia jednostkowego, niepowtarzalnego, które dotyczyło wyłącznie biografii samego Hera i stanowi dla niego istotny wyznacznik jego aktualnej kondycji życiowej:

W życia wiośnie, gdy byłem na dalekiej wyspie,
Gdzie mnie (dla wdzięków moich) sprzedał Fenicjanin,
Między Cyklady, znałem jednego poetę,
Który owdzie wygnanym był i kreślił jamby
Pasterskie – arcyudatne – wszelako
Zawsze do wojennego rytmu czułem pochop… [Pwsz., t. 5, s. 78]

W wypowiedzi Greka pobrzmiewa wspomnienie epizodu, który nie daje mu spokoju i nieustannie powraca jako pamięć o siedmioletnim okresie milczenia i ogłoszeniu go bogiem przez „jedno pokolenie". Her, wykształcony w kulturze apologizującej jednostkowy byt, jest przyzwyczajony do tego, że pamięć stanowi fundament jego egzystencji i że jest decydującym wskaźnikiem tego, czy wspominający posiada jakąkolwiek wartość. Tyle istnienia, przekonuje Her, ile posiadanych wspomnień, a nacisk pamięci potrafi znacząco odkształcić teraźniejszość. Bohater zdaje sobie sprawę z niezwykłej mocy tego narzędzia i nie zawaha się, gdy przyjdzie mu go użyć:

…Myśl, co po wielokroć
W głowę mię uderzała, gdy na wyspie byłem
Dalekiej, gdzie fenicki sprzedał mię podróżnik
Dla dziwnych wdzięków moich o wiośnie żywota.
– Tam poznawałem ludy zamorskie i inne…
Tam uczyłem się sensu kapłańskiego. – Dzisiaj,
Jak przez sen, albo przez mgłę, sobie przypominam… [Pwsz., t. 5, s. 37]

A przecież zarówno Her, jak i Eukast poruszyli ten sam temat, poczuli się zainspirowani do wypowiedzenia przemyśleń

dotyczących swych doświadczeń literackich. Warto jednakże zauważyć, że pomiędzy dwoma protagonistami rozciąga się niezmierzona przepaść, którą trafnie odwzorowuje komentarz Rycerza do cytowanych już słów Harfiarza o utrwaleniu intelektualnego i artystycznego dorobku dzięki wynalazkowi pisma: „Zaś tym hermetyczniejsze, że on sam je czyta!...” [Pwsz., t. 5, s. 75]. Ta krytyka egipskiej kultury została przeprowadzona z określonej pozycji kulturowej, stanowi bowiem czytelne nawiązanie do platońskich uwag poświęconych Egiptowi w *Prawach*:

> Z dawien dawna oto uznana tam była, jak się zdaje, zasada, którą teraz wypowiadamy, że młodzi przyzwyczajać się powinni w państwach do wykonywania pięknych figur tanecznych i do śpiewania pięknych pieśni. Ustalili tedy, co to są za pieśni i jakiego rodzaju, i ogłosili to w świątyniach. Odtąd nie wolno już było również malarzom i innym artystom odtwarzającym cokolwiek przedsiębrać żadnych zmian i wprowadzać pomysłów odmiennych od tych, które przekazane zostały przez ojców, i teraz nadal nie wolno zarówno w tej dziedzinie, jak w ogóle w całej twórczości artystycznej. Oglądając tam dzieła malarskie czy rzeźbiarskie sprzed dziesięciu tysięcy lat – i nie, jak się to tylko mówi, ale naprawdę sprzed dziesięciu tysięcy lat – stwierdzisz, że pod żadnym względem nie są ani piękniejsze, ani brzydsze od dzieł współczesnych, lecz że są wykonane według tych samych zasad sztuki[43].

Uwaga Rycerza sygnalizuje poważny problem, którym w tragedii została dotknięta egipska kultura. Dylemat ten dotyczy charakterystycznej dla Egiptu niechęci do poddawania się historycznym przemianom i aktywnego modyfikowania ustalonych wzorców, przy jednoczesnym natężeniu wydarzeń, które nie pozwalają postaciom z utworu, takim jak choćby Eukast, Kondor i Psymach, pozostać obojętnymi wobec odchodzącej w niebyt świetności kulturalnego dorobku ich państwa. Ci najbardziej świadomi spośród egipskich członków dworu na wła-

[43] Platon, op. cit., s. 57-58.

snych oczach mogą dostrzegać schyłek epoki, wraz z którym Egipt definitywnie straci choćby ślad politycznej niezależności i podstawę do wygórowanego mniemania o osiągnięciach własnego narodu.

Dopiero teraz, po odpowiednim naszkicowaniu kontekstu, należy powrócić do rozmowy dwóch centurionów. Ich wypowiedź nie mieści się w schemacie pamięci blokująco-stymulującej. Sytuacja nie jest do końca jednoznaczna. Nie wiadomo bowiem, co dokładnie wyzwoliło wspomnienia. Czy spływająca łza nasunęła Rzymianinowi myśl o podobnym momencie, który przeżył, czy też nagłe przypomnienie sobie dawnej chwili wywołało tak silne wzruszenie legionisty? Jedynym niepodważalnym faktem jest sytuacja z przeszłości, która powróciła do niego w chwili uczty, w oddalonej krainie. Tą chwilą było rozdzielanie weteranom ziemi nad Tybrem. Ta pozornie przejrzysta sytuacja zaczyna się komplikować, gdy spróbujemy odnieść ją do rzeczywistości historycznej.

W tym momencie zasadne wydaje się postawienie pytania, czyim żołnierzem był centurion, który przypomniał sobie ziemię otrzymaną za pełnienie wieloletniej służby. Można to stwierdzić ze względu na specyfikę przywiązania armii do swego wodza w schyłkowym okresie Republiki i istniejącym procederze wynagradzania żołnierzy poprzez rozdawnictwo ziemi. Akcji tych zresztą nie było tak wiele. Ostatnią akcję rozdawnictwa ziemi, która odbyła się przed wydarzeniami opisanymi w utworze, przeprowadzono – o czym dowiadujemy się od Swetoniusza – w połowie lat 40. p.n.e. Cezar rozdawał wówczas ziemię swoim weteranom, lecz w tym przypadku nie zgadza się pewien fakt – akcja osadnicza odbywała się bowiem niemal całkowicie poza Italią, prowadzono ją m.in. na terenach dawnej Kartaginy i Koryntu[44]. Zaś centurion wyraźnie mówi o terenie, który znajdował się w Italii. Należy zatem sięgnąć głębiej,

[44] Zob. M. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2004, s. 353.

aż do 59 r. p.n.e., gdy na mocy ustaleń pomiędzy triumwirami, Cezarem i Pompejuszem, ten pierwszy jako konsul uchwalił ustawę *leges Iuliae agrariae*, na mocy której weterani Pompejusza oraz 20 000 „rodziców trojga i więcej dzieci”[45] otrzymali przydziały ziemi w Italii.

Zatem centurion, który ucztuje w Aleksandrii, nie był żołnierzem Cezara aż do momentu, gdy ten wkroczył do Italii po rozpętaniu wojny domowej. Wycofujący się Pompejusz nie zdążył wówczas zebrać wszystkich swoich wojsk i Cezar niejako odziedziczył pokaźną liczbę żołnierzy. Czy rzeczywiście można sugerować takie znaczenie tego fragmentu *Kleopatry*? Niewątpliwie tak, ponieważ Norwid pozostawił więcej śladów, że postać centuriona wymaga niezwykłej uwagi i jest znakiem pewnego ważniejszego problemu. W akcie I pojawia się wypowiedź Cezara, która powinna umocnić przekonanie o nietypowej relacji łączącej wodza i podwładnego. „Nie byłeś pod bronią – podkreśla Cezar zwracając się do centuriona (choć nie wiemy, którego?), gdy do pałacu przybył niezwykły zwój z królową – Kiedyśmy przechodzili Rubikon...” [Pwsz., t. 5, s. 49].

Przyglądając się uczcie należy pamiętać, że obrzędom weselnym towarzyszy w tym przypadku pogrzeb Pompejusza, fakt nieobecny w źródłach i będący innowacją wprowadzoną przez Norwida, gdyż w rzeczywistości Kornelia Pompea zabrała zwłoki męża do Italii i Pompejusz tam został pogrzebany. Ten szczegół rzuca światło także na postaci obu centurionów, którzy tuż po zakończeniu ucztowania dostrzegają żonę Pompejusza. Ich zachowanie, w kontekście wcześniej przytoczonych faktów, jest całkowicie zrozumiałe, obaj wstają i witają wdowę poważnym „*Salve!*” [Pwsz., t. 5, s. 80]. Jest to najprawdopodobniej wyraz ich szacunku dla dawnego wodza, którego zwłoki właśnie się dopalają, a któremu oni nie mogli dochować wierności, gdyż losy zadecydowały inaczej, a oni musieli go ścigać jako zdrajcę.

---

[45] Ibidem, s. 345.

Powracając do rozważań, poświęconych odmiennym realizacjom problematyki pamięci w akcie II, wypada zauważyć, że wspomnienia centurionów dlatego nie mieszczą się w schemacie pamięci blokującej i stymulującej, gdyż są złożonym amalgamatem cech pamięci egipskiej i greckiej. Z jednej strony nie negują zupełnie wagi zdarzenia jednostkowego, niepowtarzalnego, które stało się motorem przemian w ich życiu – pod tym względem realizują założenia „gorącego" stosunku do historii. Z drugiej wszakże strony reinterpretują otrzymanie ziemi i własną reakcję w kontekście pewnych szerszych procesów. W ich mniemaniu rzymska kultura ma charakter agrarny, utajony pod zewnętrznym, militarnym rezerwuarem gestów. Ich zachowanie wpisuje się zatem w najdawniejszy, prymarny dla Rzymianina, zestaw znaczeń powiązanych z uprawianiem ziemi. Ich boską instancją w tym momencie jest Mars, nie jako bóg wojny, lecz raczej bóstwo chtoniczne, związane z płodnością i urodzajem, czym był u początków rzymskiej religii[46]. Obaj

[46] O losach wyobrażenia Marsa w mitologii rzymskiej zob. M. Grant, *Mity rzymskie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 122. Pierwotnie Mars był bóstwem rzymskiej gminy latyńskiej, zlokalizowanej na wzgórzu Palatyńskim i pełnił obie funkcje, powiązane z urodzajem i prowadzeniem wojny jednocześnie. „Z postacią Marsa – zauważa Tadeusz Zieliński – łączy się w naszym wyobrażeniu pojęcie wojny; bogiem wojny był Mars wszędzie, gdzie charakter jego kultu jest dla nas mniej więcej jasny, a więc, należy przypuścić, także i w gminie palatyńskiej od samego początku jej istnienia. Powszechnym zwyczajem w Italii było – w razie klęski narodowej – poświęcać Marsowi cały urodzaj następującej wiosny; było to tak zwane *ver sacrum.* Urodzaj zwierzęcy i roślinny składano w ofierze natychmiast, co się zaś tyczy ludzkiego, to czekano, aż dorośnie, i wtedy musiał on pod przewodnictwem tegoż Marsa zbiorowo porzucać ojczyznę i szukać nowych siedzib, narażając się, rzecz prosta, na nieskończone przygody wojenne. Bardzo możliwe, że takie było historyczne powstanie owej gminy na Palatynie. Miała ona pierwotnie dwa zadania: bronić się i karmić się, jedno było koniecznym warunkiem drugiego. [...] Tym się tłumaczy jego podwójna natura: jest on jednocześnie i bogiem wojny i bogiem urodzaju. Przyczyniło się do tego utożsamienie i to, że wojna, tak samo jak i uprawa roli, byłaześrodkowana w ośmiu miesiącach letnich, od marca do października – wypraw zimowych najdawniejszy Rzym nie znał" (T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000, s. 151-152).

centurionowie jawią się zatem jako przedstawiciele „zimnej" opcji kulturowej, umiejętnie negującej możliwość jakiejkolwiek zmiany.

Legioniści są ważni z dwóch względów. Ich znaczenie ujawnia się w odniesieniu do losów Cezara oraz w kontekście wzajemnych stosunków pomiędzy Egiptem i Rzymem. Cezar bowiem to wódz, który tak samo jak Pompejusz może zostać porzucony przez swoich sojuszników, zresztą wszystkie zdarzenia w tragedii zmierzają do tego rozstrzygnięcia. Nie jest on jednak, jak chciał tego Brzozowski, niewolnikiem strupieszałej struktury swego narodu, na który nie ma żadnego wpływu. Norwidowski fatalizm jest dużo bardziej niejednoznaczny. Cezar, przyczyniając się do śmierci Pompejusza, w dużej mierze wydał wyrok na samego siebie, zmusił bowiem Rzymian, by w wojnie domowej skierowali się przeciwko sobie na mocy decyzji i kaprysu jednostki, co było całkowicie przeciwne politycznej naturze mieszkańców Rzymu.

Natomiast w kwestii stosunku Rzymian i Egipcjan kluczowa rola przypadła w udziale Herowi, który został sprytnie wykorzystany jako manipulator, dokonujący zabiegów na żywym organizmie egipskich przekonań o kulturowej ciągłości państwa znad Nilu. Te zabiegi Hera trafnie ukazuje jego zachowanie, gdy umilkł śpiew Harfiarza i odezwały się pełne zachwytu głosy zgromadzonych tłumów i buńczuczne okrzyki legionistów:

TŁUMNE GŁOSY
Skończył śpiewak, gdyż pieśni końca nie byłoby!
Za cel mającej cuda Egiptu – więc świata!...
U STOŁU CENTURIONÓW
Górą Legie! od Wysep Brytańskich do Nilu…
Niech żyje boski Julius!
HER
Wieszcz, co prawdę głosił
Ludowi, dla bogactwa treści słusznie przymilkł.
Lecz nie on sam ze źródła popija świętego –

Do Greka

> P s y m a c h a uczniu! weź go dytyrambem swoim,
> Z H o m e r e m równo stawiąc... [Pwsz., t. 5, s. 75]

Lirnik źle zrozumiał intencje Hera, nie w tym momencie zaczął tworzyć *Hereidę*, czyli zapis dzielnych czynów swego mocodawcy. Miał nawiązać do twórczości Homera, by podniosłej, egipskiej pieśni towarzyszył grecki utwór, precyzyjnie dobrany. Znaczenie wypowiedzi Hera jest niejednoznaczne, lecz najprawdopodobniej dytyramb był planowany jako pochwała egipskiego lirnika. Wykazywanie wspólnego źródła, czyli podobnego pochodzenia i rodowodu kultury egipskiej i greckiej, było ogromnym szalbierstwem ze strony Hera, bowiem dla obu kultur wzajemna odmienność stanowiła pewnik, podkreślany w tekstach różnego typu. Norwid także musiał zdawać sobie z tego sprawę, skoro w *Tyrteju* włożył w usta Kleokarpa słowa o odmienności egipskiego i greckiego domu: „Zaiste, że nie egipskiego to przysionek domu – – gdzie mężowie w zaściankach niewieścimi zajęci są sprawami, a ruchawość i język kobiet rozlegają się naokoło...” [Pwsz., t. 4, s. 482].

Her uciszył subtelnie niesfornego ucznia, a dogodna sytuacja została zmarnowana. Wówczas zadaniem Greka było zredefiniowanie pojęcia egipskiej trwałości. Korzystając z faktu, że panująca dynastia miała helleńskie korzenie, chciał wykazać, że wspólne są źródła obu kultur: greckiej i egipskiej. I że z tego trwałego związku pod patronatem Rzymu, bowiem Her specjalnie zabiera głos po okrzyku legionistów, powstanie nowe, silne państwo. W akcie II jawi się on zatem jako ideolog rzymskiego porządku nad Nilem, ma spełnić funkcję organizatora społecznych wyobrażeń, by niejako przy okazji dokonać kilku znaczących przemieszczeń w egipskim imaginarium pamięci kulturowej.

Norwid w *Kleopatrze i Cezarze* sygnalizuje istotny problem, wynikający z zastanawiającego związku pomiędzy sztuką i religią. W centrum jego zainteresowania znalazła się idea nie-

śmiertelności duszy, która pod postacią różnego rodzaju rekwizytów towarzyszy postaciom na każdym kroku. Poeta był szczególnie zafascynowany egipską sztuką, uwidocznił te swoje pasje choćby we fragmencie szkicu poświęconego Wystawie Powszechnej:

> Ale oto znana mi granitowa brama Świątyni egipskiej starożytnej – tę przeszedłszy, wchodzisz w dwurzęd leżących sfinksów, tam i owdzie wachlarzowymi palmami przetykanych – dalej schody świątyni sfinksowymi dokoła kolumnami z czterej stron otoczonej. Cała ta świątynia zewnątrz i wewnątrz pstra jest hieroglifami, które zwykle widywaliśmy starte i spłowiałe – i czyni to widok szczególniejszy – albowiem mądrość linii ogólnych i powaga wielka całokształtu popstrzone są jaskrawo i tak wszechstronnie, że domyślam się, iż trzy tysiące lat temu, kiedy hieroglifów barwy świeżymi były, to musiał jedynie ogromny wymiar samejże budowli łagodzić tę pstrokaciznę [Pwsz., t. 6, s. 206].

Norwid akcentuje wrażenie, które uczyniła na nim nie tyle sama budowla, o kształcie i wielkości znanych mu już wcześniej, lecz raczej domalowane przed wystawą hieroglify. Rozważania poety dotykają dwóch kwestii: analizuje budynek świątynny wraz z hieroglifami jako architektoniczno-symboliczną całość i wiąże ze sobą niezwykłe proporcje gmachu z faktem wypełniających go całkowicie hieroglifów, po chwili odkrywa, że hieroglify są współczesne, lecz nie przekreśla to jego wcześniejszych konstatacji. Rozpoczął przecież od stwierdzenia, że zazwyczaj pismo egipskie można podziwiać tylko w wersji zatartej i uszkodzonej, ta mistyfikacja, paradoksalnie, pomaga mu zatem na moment zatracić się w quasi-autentycznej intensywności egipskiej architektury.

Tych kilka uwag należało poczynić, by zrozumieć pewien fenomen, obecny na kartach *Kleopatry i Cezara.* Tragedia jest nieukończona, im bliżej zakończenia, tym więcej mamy niewiadomych. Można wszakże zauważyć, że zwłaszcza w akcie I Norwid szczegółowo portretuje egipską kulturę, a zwłaszcza związek

pomiędzy kulturą materialną, a sferą wierzeń w nieśmiertelną duszę. Pomiędzy różnego rodzaju rekwizytami towarzyszącymi życiu dworu a życiem wiecznym, zachodzi relacja odpowiedniości. Im więcej uwagi Egipcjanie poświęcają przedmiotom kultowym, np. mumiom, które towarzyszą posiłkom królowej, tym większe są szanse na zachowanie ciągłości istnienia narodu. Nieśmiertelność pojmuje się w utworze jako nieprzerwany łańcuch materii, w którym żywi stanowią naturalne przedłużenie zmumifikowanych ciał nieżywych przodków. Przyszłość to przedłużanie szeregu śmierci, z zachowaniem pozorów życia, takich jak choćby domalowane twarze i jaskrawe kolory sarkofagów.

Myślę, że można postawić hipotezę, iż te drobiazgowe opisy miały służyć ukazaniu słabości egipskiej kultury, a mówiąc dokładniej tego, w jaki sposób Rzymianie, posługując się wiedzą i umiejętnościami osób takich jak Her, usiłowali przemodelować świat egipskich przekonań i wierzeń. Innymi słowy, jest to historia narodu skutecznie pozbawianego duszy, umierającego pod względem duchowym, gdyż trwale wyjaławianego z kulturowej esencji.

Norwid zaobserwował zjawisko, które w terminologii Jana Assmanna nosi miano „dyskursu monumentalnego" i dotyczy specyfiki egipskiego pisma:

> Pierwsze zabytki piśmiennictwa to manifesty powstającego państwa. Można by je sklasyfikować jako „pamięć prospektywną", odnoszą się bowiem do teraźniejszości jako „przyszłej przeszłości" i tworzą wspomnienie, które ma zatrzymać tę teraźniejszość w pamięci kulturowej. Realizują przy tym dwa cele. Po pierwsze utrwalają rezultat działań politycznych w niezmienionej postaci, uwieczniając go w kamieniu i deponując w miejscu świętym. W ten sposób zostaje on umieszczony w sytuacyjnych ramach – permanentnych i „publicznych" w odniesieniu do świata bogów. Po drugie, utrwalając najważniejsze zdarzenie roku i nadając temu rokowi nazwę owego zdarzenia, kształtują orientację chronologiczną[47].

---

[47] J. Assmann, op. cit., s. 184.

Rozważania badacza koncentrują się na nieobecności w Egipcie świętych (czyli kanonicznych) tekstów, w takim sensie, który jest znany z kultur judejskiej i helleńskiej. Judejską księgę lub homerycki epos, które stanowiły dla dawnych społeczności zestawy reguł postępowania i norm prawnych, zastąpiła w Egipcie świątynia, kanonizacji zaś uległa „forma medium wizualnego”[48], czyli pismo hieroglificzne, wypełniające świątynną przestrzeń. Assmann podkreśla (za Jacobem Burckhardtem), że im starsze i słabsze było egipskie państwo, tym większą wagę przypisywano trwałości reguł, decydujących o przekazywaniu informacji w przyszłość, zwłaszcza tych o charakterze sakralnym i politycznym. Zatem to świątynie stanowiły o ciągłości egipskiej kultury, a zapisane na ich ścianach teksty dawały pewność, że Egipcjanie nie zapomną nigdy, kim są. Assmann określa to zjawisko mianem koherencji rytualnej. O ile w kulturze helleńskiej i judejskiej nastąpiło przejście od koherencji rytualnej do tekstualnej i teksty prymarne zaczęły być uzupełniane komentarzami (*vide* filologiczna szkoła aleksandryjska), w kulturze egipskiej instytucja komentowania powstałych niegdyś tekstów w ogóle się nie pojawiła. Dawne gatunki kontynuowano, pomimo upływu czasu, w taki sposób, że datowanie wielu inskrypcji wciąż pozostaje niezwykle problematyczne.

W *Notatkach z mitologii* Norwid zamieścił opis grobowca Ozymandiasa. Łatwo dostrzec, że zastanawiało go szczególnie, w jaki sposób Egipcjanie sfunkcjonalizowali grobową przestrzeń, wiążąc sposób wystroju wnętrz z symbolicznymi treściami, zwłaszcza tymi, które dotyczyły wyobrażeń o świecie, nakazów moralnych i przekazów o minionych zdarzeniach.

> Niedaleko, na dziesięć stad, od pierwszych grobów dziewic poświęconych Jupiterowi etc., etc. Wielkość kolosu (wizerunku). Napis-

[48] Ibidem, s. 186.

-ogólnik odwołujący się do ogromu wizerunku metaforą wielkości moralnej. [...]
Atrium: zwycięstwa nad Baktrianą zbuntowaną – mnogość armii – monarcha zdobywa – jego lew przy nim: walczy z nim i dopomaga mu – więźnie, jeńcy b e z r ą k v. zwalczeni strachem – przejście. [...]
Dalej sala, gdzie król w żywych kolorach i jadalne wykwintności, i napis wydatków uczty.
Dalej – biblia święta z napisem: lekarstwa duszy.
Król pokazuje Ozyrysowi, iż dopełnił wszystkiego[49]. [Pwsz., t. 7, s. 286]

[49] Norwid zaczerpnął ten opis z dzieła Diodora Sycylijskiego. W amsterdamskim wydaniu dzieł Diodora, z którego poeta najprawdopodobniej korzystał, kluczowe fragmenty tego opisu brzmią następująco: „Ils rapportent que le tombeau du Roi surnommé Osimandué, étoit placé à dix stades de la clôture des premiers tombeaux qu'on dit être des concubines de Jupiter. L'entrée du tombeau dont nous parlons est un vestibule bâti de pierres de plusieurs couleurs; sa longueur est de deux cens pieds, & sa hauteur de quarante-cinq coudées. Au fortir delà on trouve un Peristile quarré dont chaque côté a quatre cens pieds de long; mais ce sont des animaux chacun d'une seule pierre taillée à l'antique & de seize coudées de haut qui tiennent lieu de colomnes. [...] De ce vestibule, on passe dans un autre Peristile bien plus beau que le premier. On y voit gravé sur la pierre l'Histoire de la guerre d'Osimandué contre les révoltés de la Bactriane. On dit qu'il avoit mené contre eux quatre cens mille hommes d'Infanterie & vingt mille chevaux: cette Armée étoit partagée en quatre corps, commandés chacun par un de ses fils: On voit donc sur la muraille du devant le Roi qui attaque les remparts dont le Fleuve bat le pié, & qui combat contre quelques troupes qui se sont avancées, ayant à côté de lui un Lion terrible qui le défend avec ardeur. Quelques-uns disent que le Sculpteur a suivi en cela la vérité, & que le Roi avoit apprivoisé & nourri de sa main un Lion qui le soutenoit dans les combats & qui avoit mis souvent ses ennemis en suite: mais d'autres prétendent que ce Roi étant extraordinairement fort & courageux avoit voulu marquer ces qualités dont il étoit fort vain, par le symbole du Lion" (*Histoire universelle de Diodore de Sicile*, traduit en François par M. l'Abbé Terrasson, t. 1, Amsterdam 1743, s. 81-83). Gdyby Norwid dotarł do dzieła J.G. Wilkinsona, jak sugeruje Gomulicki i co wydaje się wątpliwe, mógłby zapoznać się z krytycznym omówieniem relacji Diodora i dokładnym wyjaśnieniem symboliki monumentu. Zob. J.G. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians, including their private life, government, laws, arts, manufactures, religion, and early history; derived from a comparison of the paintings, sculptures, and monuments still existing, with the accounts of ancient authors*, t. 1, London 1837, s. 109-113.

W optyce platońskich *Praw* żywotność dawnych formuł stanowiła zaletę Egiptu, który nieustannie tkwił w oparach przeszłości i nie zatracił wiedzy o sobie sprzed wieków. Epoka nowożytna oceniała to zjawisko inaczej. Pomimo odkrycia Champolliona, który odczytał hieroglificzny napis na kamieniu z Rosetty[50] i w ten sposób pomógł zrozumieć teksty pozostawione przez Egipcjan, ich kultura długo uchodziła za „niemą" oraz taką, która nie pozostawiła po sobie ważnych tekstów, nie pozwoliła, by jej duch się uwidocznił i zwerbalizował.

> Jeśli musimy uznać przewagę narodu – twierdził Hegel – który swego ducha zdeponował w dziełach języka, nad takim, który pozostawił potomności tylko milczące dzieła sztuki, to musimy zarazem uprzytomnić sobie, iż tutaj, u Egipcjan, dlatego nie ma jeszcze żadnych pisanych dokumentów, że duch nie wyklarował się jeszcze, lecz zapracowywał się w walce, i to zewnętrznej, czego przejawem są dzieła sztuki[51].

Hegel wiedział już o istnieniu przetłumaczonych tekstów, lecz zwrócił uwagę, że zwoje znalezione przy mumiach zawierały głównie spisy majątku zmarłego, były to zatem zaskakujące znaleziska dla ludzi współczesnych, którzy dopatrywali się w nich czegoś diametralnie odmiennego. Długo nie potrafiono zrozumieć, że egipskie pismo było elementem sztuki (wizualnej), to zaś, co zapisywano na papirusach, przynależało do sfer ekonomii i życia codziennego.

Norwid podzielał fascynację Hegla, dotyczącą egipskiego pojęcia nieśmiertelności duszy, zaczerpniętego z lektury Herodota. Poeta wszakże swoje zainteresowanie kierował raczej ku

---

[50] Norwid wiedział o tym odkryciu i w swych notatnikach zamieścił odczytane przez Champolliona imiona Kleopatry i Ptolemeusza. Zob. Pwsz., t. 7, s. 258-259.

[51] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Ś.F. Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 2006, s. 464-465.

przestrzeni świątynnej, zaś postać Psymacha z całą pewnością odgrywa w tej materii rolę kluczową. W notatnikach Norwida łatwo można zauważyć, że był świadom istnienia egipskich epizodów w biografiach postaci, takich jak Tales i Pitagoras. Prawdopodobnie był bliski uznania teorii o wschodnim pochodzeniu filozofii, a przynajmniej niektórych jej cech, jak choćby przywiązania do badań nad światem przyrody. Wykorzystał swą wiedzę przy formowaniu biografii Psymacha, gdyż stanowi ona odwrócenie naturalnego porządku, w którym w celu zdobycia specjalistycznej wiedzy lub mądrości podróżowano nad Nil. On bowiem, filozof i architekt, edukację pobierał w Atenach, by teraz na dworze Kleopatry zrealizować swój kluczowy projekt.

Norwid w wątkach dotyczących Psymacha powiązał kilka istotnych problemów. Po pierwsze ukazał egipskiego filozofa wykształconego w Grecji i poddanego regułom racjonalnego myślenia. Po drugie nawiązał do zanotowanego przez Plutarcha epizodu o ostatnich dniach życia Kleopatry, spędzonych w grobowcu i w postaci Psymacha zreinterpretował ten fakt, każąc mu zbudować synkretyczną budowlę, która połączy w sobie cechy amfiteatru i grobu. Po trzecie, ten przebudowany grobowiec stanowi kluczowe nawiązanie do problemu pamięci kulturowej, jest ostatecznym dowodem zhellenizowania Egiptu i poddania jego specyficznego rozumienia ciągłości pod rygory grecko-rzymskiej specyfiki widowiska, która upubliczni klęskę Kleopatry i podda jej kres pod ogląd aleksandryjskiego tłumu. Ten gest stanowił schematyczne przeszczepienie struktury *polis* w przestrzeń świątyni i grobu, a zatem ukazywał konsekwencje zabiegów, którym poddano egipską pamięć.

Pod koniec aktu II, przed kulminacyjną sceną objawienia przez Szecherę prawdy o śmierci Cezara, Psymach ratuje z rąk strażników swojego ucznia, być może tego samego, który znalazł się w towarzystwie Hera. Uczeń przeżywa męki miłosnego

rozczarowania, Psymach zaś szuka dla niego pociechy w filozofii, rozumianej w specyficzny, helleński sposób:

> Pozwól!
> Podejmę silną tezą ten umysł – zdrowymi
> Treściami wesprę, do dom powiodę lub wzniosę,
> I filozofa godnym powrócę ćwiczeniom. [Pwsz., t. 5, s. 98-99]

Psymach posługuje się w odniesieniu do umysłu ludzkiego metaforami architektonicznymi, słabość człowieka, który nie panuje nad emocjami i doznał zawodu ze strony ukochanej, zamierza zlikwidować przy użyciu filozoficznych sofizmatów. Rozum, wyobrażony jako logicznie skonstruowany gmach, chciałby wzmocnić, używając do tego celu racjonalnych argumentów. W mniemaniu Psymacha ludzka natura ma charakter ahistorycznego tworu, zaś celem, do którego powinna zmierzać, jest całkowite uwolnienie się od nieustannie fluktuujących dziejów. Paradoksalnie zatem „człowiek" – według poglądów architekta – odróżnia się od wszystkich innych stworzeń, bowiem tylko on może uniknąć przemian historycznego świata, choć sam jest jego głównym twórcą. Psymach jest postacią rozdwojoną, akceptuje wyłącznie to, co potrafi racjonalnie wyjaśnić, resztę zaś zdecydowanie odrzuca. Nie wyjawił u kogo studiował w Atenach, lecz sprawia wrażenie, jakby świeżo zakończył lekturę Kartezjusza, Spinozy lub Leibniza, stanowi bowiem szkic do parodystycznego portretu nowożytnego filozofa-racjonalisty, a za jego motto można by uznać przesłanie Spinozy *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* („nie śmiać się, nie płakać, nie nienawidzić, ale rozumieć"). Psymach naraża się na krytykę analogiczną do tej, którą wymierzył we wspomnianych filozofów Lew Szestow. Fundamentalnym błędem racjonalizmu nie jest to, że poszukuje za wszelką cenę prawdy, lecz że stara się twierdzenia uznane za prawdę uzasadnić wyłącznie przy użyciu rozumu, czyniąc

z nich ponadczasowe reguły, zgodnie z którymi funkcjonuje cały świat i podporządkowując im także samego Boga[52]. Tak zaplanowana postać doskonale nadawała się do skompromitowania kulturowego projektu Kleopatry, która planowała uczynić z Egiptu centrum świata, rezygnując jednocześnie ze swoistości tego miejsca i z wielowiekowej tradycji.

Dzięki zaprezentowaniu Psymacha w krótkim epizodzie środkowego aktu, w końcowej partii utworu mógł powierzyć mu Norwid dużo ważniejszą rolę. Bohater realizuje wielkie architektoniczne zamierzenie Kleopatry:

PSYMACH
Szczęśliwi, co się mogą odnieść do potomnych
Alić nam u spółczesnych trza uznanie zyskać:
Amfiteatr ma za cel przyjęcie w Egipcie
Całego świata posłów, którzy wrócą do dom
I po wszech ziemi kresach głośna z nimi Fama
(Egipt albowiem nigdy nie stał jak dziś…).
KONDOR
Otóż!
Co i ja mówię – alić, są utrzymujący
Przeciwnie, i że wojen czekamy ze wszech stron…
OLYMP
Kleopatra jest panią świata!...
PSYMACH
Godziwsza jest
Monument pojąć, niźli dawać czas powiastkom.
Kiedyś! i znać nie będą zwalczonych trudności,
Które spotykał sztukmistrz…
szło o to, by naraz,
Jak narodzone dziecię, można było odjąć
Amfiteatr od gmachu nekropolijnego:
Tu – grobowe drzwi, owdzie odkrywając fronton –
Rzecz, której ja dokażę na skinienie ręki! [Pwsz., t. 5, s. 129-130]

---

[52] O krytyce racjonalizmu w pismach Lwa Szestowa zob. m.in. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991 oraz A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.

Projekt Kleopatry, tak ochoczo podjęty przez Psymacha, stanowił zaprzeczenie dorobku egipskiej kultury, opartej na trwałym odseparowaniu sfery grobowej i świątynnej od przestrzeni życia codziennego. Zaimplantowanie amfiteatru w obręb grobowca oznaczało, że z trwałości egipskiej tradycji uczynione zostanie widowisko dla zjeżdżających z całego świata posłów. Psymach chciał zerwać z regułą budowania zgodnie z kanonami egipskiej architektury, rozwiązań zaś miał poszukiwać w obrębie uniwersalnych praw wiecznego rozumu, o zdecydowanie helleńskim rodowodzie. Plan królowej oznaczał zatem próbę zerwania ciągłości egipskiej kultury w imię nowego ładu – hellenistycznego imperium, na czele którego stanąć mieli Antoniusz i Kleopatra.

Kleopatra od samego początku podaje w wątpliwość wartości, związane z trwaniem Egiptu. Zwłaszcza pod tym względem jest równorzędnym partnerem dla Cezara, oboje bowiem mają ambicje poddania Rzymu i Egiptu gruntownym reformom, które przenicują dotychczasowe przyzwyczajenia ich mieszkańców. Tragiczny konflikt, który dotyka egipską władczynię, dotyczy właśnie tego dylematu. Czy można bezkarnie destruować świat wierzeń i tradycji, upowszechnionych przez tysiącletnie stosowanie, w imię starań o przywrócenie Egiptowi autentycznych wpływów i mocarstwowej pozycji? Odpowiedź może być wyłącznie negatywna, a mimo to Kleopatra zdaje sobie sprawę, że nie ma odwrotu, choć jej starania muszą wywołać efekt dekompozycji egipskiego pojęcia trwałości. Królowa usiłuje zamienić pozór władzy – o tym, czym bywa „pozór" dyskutuje wszak Kondor z Eukastem – w autentyczną siłę, lecz jej starania skazane są na klęskę. Pozostaje zatem dbałość o własny wizerunek, jak również o wykreowanie pamięci innej, niż ta, która ją prześladuje:

> Poszlubiona dziecięciu, które łoża częścią
> Udarowałam, jakby maleńką gazelę,

Lecz pozbawiona b r a t a , gdy ów m ę ż e m stał się,
I nie znająca przeto żadnego z nich obu!...
– Niemniej ojca, albowiem gościł na wygnaniu
(U Pompejusza tego, co idzie tu zginąć...),
– M a t k i , bo onej pamięć we mgłach gdzieś niknęła –
S i o s t r y , bo stała mi się spółrywalką tronu –
T o w a r z y s z e k , przeto iż Ptolemejskie imię
Kleopatry nie znosi równych sobie dziewic...
Nigdy – nigdzie – nikogo przy sercu! [Pwsz., t. 5, s. 26]

„[W] *Kleopatrze i Cezarze* jako tragedii historycznej – zauważa Agnieszka Ziołowicz – respektując związane z tą formą wymogi historyczności, poeta przekracza granice historii określone czasem zdarzeń, buduje stojącą na pograniczu dramatu, traktatu, eseju historiozoficzną syntezę cywilizacji europejskiej, przy czym koncentruje swą uwagę przede wszystkim na fenomenie konfrontacji kultur”[53]. Ziołowicz nawiązuje do tez Elżbiety Żwirkowskiej i podkreśla różnorodność materii, przy użyciu której Norwid stworzył skomplikowany obraz stosunków świata antycznego, rzutujących na dzieje europejskiej kultury. Należy dodać do owego wyliczenia, że w tej prezentacji niezwykle ważną rolę odgrywa pamięć, stała się bowiem dla Norwida sferą, w którą przeniósł tragizm ukazywanych wydarzeń. Żaden konflikt nie rozgrywa się tutaj w czasie zdarzeń przedstawionych w utworze, zasadniczy wymiar tragiczności opisywanej historii dzieje się bowiem w świecie mentalnych wyobrażeń bohaterów, jest odgrywanym przed oczyma czytelnika teatrem pamięci, który pozwala sięgać daleko wstecz w historię i jednocześnie wykraczać w stronę dziewiętnastego wieku.

Norwid w swym dramacie reinterpretuje w szczególny sposób znaczenie konfliktu tragicznego, modyfikuje antyczny wzorzec w taki sposób, by pasował do sytuacji uhistorycznienia świadomości bohaterów.

---

[53] A. Ziołowicz, *Dramat i romantyczne «ja». Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002, s. 316.

> Tragiczność w znaczeniu właściwym – zauważa Paul Ricoeur – pojawia się dopiero wtedy, gdy predestynacja do zła – by nazwać rzecz po imieniu – ściera się jako temat z tematem *heroicznej* wielkości. Przeznaczenie musi się zderzyć z opierającą mu się wolnością, odbić się niejako od niezłomności bohatera i w końcu go zdruzgotać, ażeby zrodziło się uczucie tragiczne, *fobos*[54].

Korekta naniesiona przez Norwida odbiera bohaterom wolność, czyni z nich istoty świadome tego, że ich los został już przesądzony. A przy tym pozbawia te postaci szansy na wielkość wynikającą z podjęcia przeznaczonego im cierpienia. Dotyczy to zwłaszcza Cezara, Kleopatry i Antoniusza. Prawdziwy tragizm rodzi się wyłącznie wówczas, jak twierdzi Reinhold Niebuhr, gdy niezawinione cierpienia spadają na bohatera w wyniku jego własnych czynów. Amerykański teolog zauważa: „W czystej tragedii cierpienie zadawane jest samemu sobie. Bohater nie przekształca tego, co się z nim dzieje, tylko własnym działaniem daje cierpieniu początek"[55]. W utworze Norwida mamy do czynienia raczej z biernym poddawaniem się przez bohaterów kaprysom losu, dlatego tragizm ich historii jest niepełny i nie dotyczy zupełnie ich przyszłości. Stąd bierze się zatem dominacja żywiołu pamięci, rozważanie minionych zdarzeń z życia protagonistów dramatu lub sięganie w odległą przeszłość całych ludów. Postaci z *Kleopatry i Cezara*, spoglądając wstecz, usiłują odnaleźć odpowiedź na pytanie, z jakich względów ich los został naznaczony nieodwołalnym brakiem.

Kleopatra wspomina w utworze swoją przeszłość, pozbawioną rodzinnego domu i podporządkowaną interesom dynastii; Her przywołuje czas spędzony w niewoli, który ukształtował go jako myśliciela poświęcającego życie dla wiedzy; rzymscy Centurionowie snują myśli na temat pozostawionej w Italii

---

[54] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 205.

[55] R. Niebuhr, *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1985, s. 106.

ziemi; Psymach powraca do ateńskich doświadczeń, natomiast Eukast nieustannie przywołuje pamięć o potędze starożytnego Egiptu. Tragiczny wymiar wydarzeń z *Kleopatry i Cezara* dotyczy bowiem w gruncie rzeczy różnych wymiarów pamięci poszczególnych bohaterów, którzy nieustannie konfrontują swoje wizje przeszłości. Z tej gmatwaniny wspomnień nie wyłania się żadna nowa całość, brakuje historiozoficznego ładu, który mógłby sensownie ogarnąć te rozmijające się opowieści. Zaś gdy różne „pamięci" zaczynają brzmieć podobnie, oznacza to zinstrumentalizowanie przeszłości, narzucanej jako określona wizja świata.

Norwid stawia w ten sposób przewrotne pytanie: w jaki sposób można sobie radzić z tragicznym konfliktem wówczas, gdy tkwi on wyłącznie w przeszłości i jest potencjałem zachowań, z którego nie może wyłonić się żadna przyszłość? Nasuwa się wniosek, że utwór poety powstał po to, by ukazać rozpad formuły antycznego tragizmu, która oferowała szansę przeżycia *katharsis*. W świecie chrześcijańskim cierpliwe akceptowanie cierpień to zdecydowanie zbyt mało.

***

Norwid konsekwentnie powracał do historii Grecji zawsze, gdy podejmował próbę skonceptualizowania problemu pamięci zbiorowej, ponadindywidualnej. Przyświecał mu cel odnalezienia pierwotnych, historycznych przyczyn, które zadecydowały o obecnym stanie niektórych aspektów życia Europejczyków. Z tym podejściem poety korespondują uwagi Nietzschego o doświadczaniu historii, przy jednoczesnym rugowaniu jej monumentalnych i antykwarycznych realizacji.

> Historię pisze człowiek doświadczony – zdaniem Nietzschego – i przewyższający innych. Kto nie przeżył czegoś mocniej i wznioślej niż inni, nie zdoła też odczytać nic wielkiego i wzniosłego z przeszłości.

> To, co przeszłość ma do powiedzenia, jest zawsze orzeczeniem wyroczni: zrozumiecie ją tylko jako architekci przyszłości, jako mędrcy teraźniejszości. Dziś objaśnia się niezwykle głębokie i szerokie oddziaływanie Delf tym przede wszystkim, że delficcy kapłani doskonale znali rzeczy przeszłe; trzeba nam dziś wiedzieć, że tylko ten, kto buduje przyszłość, ma prawo sądzić przeszłość[56].

Epimenides oraz *Kleopatra i Cezar* wyrastają z tej wspólnej Norwidowi i Nietzschemu fascynacji ahistorycznością helleńskiego myślenia. Główny bohater poematu, wieszczek pochodzący z Krety, uosabia czasy, gdy wyrocznia delficka nie odgrywała jeszcze swojej roli, stanowi zatem swoiste studium pamięci archaicznej, która w imię bliżej nieokreślonej mitycznej przeszłości określa społeczny ład. Z kolei *Kleopatra* dotyczy Grecji jako rzymskiej prowincji, której intelektualne i artystyczne wzloty przynależą już wyłącznie do wcześniejszej o kilka wieków historii. Grecka pamięć realizuje w tym przypadku wzorzec uniwersalnej matrycy, która pozwala dowolnie kształtować sferę wyobrażeń społecznych i dokonywać skomplikowanych operacji na rozumieniu przeszłości. Ta pamięć jest całkowicie zracjonalizowana i silnie zretoryzowana, stanowi zatem niebezpieczne narzędzie indoktrynacji.

To symptomatyczne, że Norwid skupił się na dwóch aspektach greckiej pamięci, tym niezwykle wczesnym oraz najpóźniejszym z możliwych. W ten sposób ukazał wszystkie kluczowe konsekwencje tego zjawiska dla współczesnej duchowości człowieka i jego związków z historią. Ponieważ sama historia, pozbawiona pamięci, stanowiła dla Norwida niezwykłe zagrożenie, dlatego usiłował zaprezentować jej wyjaławiający i szkodliwy wpływ oraz pokazać szanse tkwiące w umiejętnym wykorzystywaniu potencjału, wynikającego z zespolenia pamięci i historii.

---

[56] F. Nietzsche, op. cit., s. 131.



Ateny i Sparta w *Tyrteju*

1. Sparta w ateńskim zwierciadle

Współczesny historyk Edward Hallett Carr w swych rozważaniach poświęconych naturze faktu historycznego, w następujący sposób podsumował stan wiedzy, którą dysponujemy, rozważając tematykę antycznej Grecji z czasów wojen perskich:

> Historię nazywano już olbrzymią układanką z wieloma brakującymi elementami. Główny problem nie tkwi jednak w „lukach wiedzy". Nasz obraz Grecji z V wieku p.n.e. zdecydowanie nie jest najdokładniejszy nie dlatego, że tak wiele elementów układanki bezpowrotnie utraciliśmy, ale dlatego, że składa się na niego to, co pozostawiła po sobie niewielka grupka osób żyjących w Atenach. Wiemy wiele o tym, jak Grecja V w. p.n.e. wyglądała dla mieszkańca Aten, ale prawie nic o tym, jak odbierał ją Spartanin, Koryntianin albo ktoś z Teb, nie wspominając już o Persach, niewolnikach czy innych mieszkańcach Aten nie mających praw obywatelskich. Nasz obraz został przygotowany i ukształtowany dla nas, i to nie tak bardzo przez przypadek, jak przez ludzi, którzy byli, świadomie lub nieświadomie, wyrazicielami konkretnych poglądów i uważali, że fakty, które te poglądy utwierdzają, warte są zachowania[1].

[1] E.H. Carr, *Historia. Czym jest*, tłum. P. Kuś, Poznań 1999, s. 22–23.

Carr wspomina o niezwykłej dla historyka sytuacji starożytników i mediewistów, którzy żyją w komforcie „iluzji wiedzy o wszystkich faktach, które nauka zdołała raz na zawsze zebrać”[2], równoważonej co prawda przekonaniem o ogromie informacji, które zostały bezpowrotnie utracone. Te zebrane i przekazane potomności fakty dotyczące przeszłości, stanowią o specyfice dyskursu historycznego, który – jak zauważa Hayden White – „opiera się na prawdzie”, podczas gdy „dyskurs fikcjonalny interesuje się rzeczywistością”[3]. O ile historyk zmuszony jest badać relację faktów względem prawdy, pisarz potrzebuje ich wyłącznie po to, by tworzyć świat potencjalny, taki, jaki mógł zaistnieć. Pomiędzy klasyczną historiografią, z którą mógł mieć do czynienia Norwid, a historiografią starożytną, istnieje fundamentalna zależność, na którą zwrócił uwagę Frank Ankersmit, obie bowiem ufundowane zostały na przekonaniu o możliwości bezstronnego opisywania historii:

> Już w czasach starożytnych zdawano sobie sprawę, że polityczne i moralne przekonania historyka wpływają znacząco na kształt przedstawianej historii. W drugim wieku naszej ery Lukian wymagał od historyka, aby „opowiadał przeszłość dokładnie tak, jak się wydarzyła”, co miało oznaczać, że historyk winien spisywać dzieje jako bezstronny sędzia, unikając wszelkiej tendencyjności. Dokładnie te same poglądy powtórzył blisko dwa tysiące lat później Ranke[4].

Każda reprezentacja historyczna[5] skoncentrowana na czasach starożytnych opiera się na przekonaniu o tym, że fakty, na

---

[2] Ibidem, s. 22.

[3] H. White, *Fikcja historyczna, historia fikcjonalna i rzeczywistość historyczna*, w: idem, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, tłum. A. Żychliński, Kraków 2009, s. 183.

[4] F. Ankersmit, *Pochwała subiektywności*, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2002, s. 55.

[5] O pojęciu reprezentacji i jego odmienności od przedstawienia zob. M.P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofia reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

podstawie których zastępuje przeszłość są nie tylko jedynymi, na bazie których historyk może do minionych wydarzeń sięgać, lecz także że są absolutnie konieczne i nie mogłyby być inne. Zostały bowiem wyselekcjonowane przez starożytnych historyków, podporządkowanych regule obiektywności obecnej w słowach Lukiana. White odmiennie niż Carr ocenia sytuację, w jakiej znajdują się mediewiści i starożytnicy, określając ją mianem „deficytu źródeł"[6], co nie zmienia wszakże faktu, że wspólnie z pisarzami borykają się z podobnym problemem nadmiaru procesów i zjawisk, które opisują. To zjawisko selekcji materiału, marginalizowane przez dziewiętnastowieczną historiografię, trafnie oddaje Norwidowskie usiłowania, których efektem jest *Tyrtej*. W przypadku Sparty obie wspomniane kwestie, iluzji całości wiedzy i konieczności selekcji procesów historycznych przy konstruowaniu fikcjonalnego świata, nabierają bowiem kluczowego znaczenia.

Zacytowana opinia Carra, podkreślająca zaangażowanie ideowe antycznych autorów, jak również wpływ ich sympatii i politycznych przekonań na formowanie wizerunku dawnych społeczności, w szczególny sposób dotyczy także dziejów Sparty, dostępnych jedynie dzięki pośrednim i późnym relacjom. Znany dzisiaj obraz Lakonii ukształtował się wówczas, gdy demokracja ateńska ulegała zwyrodnieniu, z którym starano się walczyć, przeciwstawiając egoizmowi współczesnych Greków miniony ideał obywateli, podporządkowujących swoje życie interesowi państwa. W szczególności dotyczy to pism Platona i Ksenofonta, dopatrujących się w państwie stworzonym przez Likurga – jak twierdzi Werner Jaeger – „celowo zorganizowanego tworu jednego genialnego wychowawcy"[7]. W myśli Platona prawa, skodyfikowane przez Likurga i potraktowane jako

[6] H. White, op. cit., s. 188.

[7] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 147.

podwaliny państwowości Sparty, przyczyniły się do realizacji filozoficznego ideału wychowania, zapewniając Lacedemończykom trwały byt, oparty na życiu w nieustannej gotowości do walki o dobro ojczyzny.

Kluczową rolę w kreowaniu wizerunku Spartan, dla których jedyną cnotę stanowić miało męstwo, odegrał poeta Tyrtajos, autor elegii ekshortacyjno-militarnych[8], nawołujących do stawiania oporu meseńskim powstańcom. U źródeł starożytnej tradycji, przypisującej Tyrtajosowi ateńskie pochodzenie i misję wyznaczoną przez Apollona w trakcie drugiej wojny meseńskiej, dopatrzeć się można tendencji przeciwstawnych do platońskiego arystokratyzmu wychowawczego, o wyraźnie antylacedemońskim charakterze, godzących w zanik indywidualizmu, militaryzm i imperialne cele Sparty. W myśl tej tradycji chromy i na wpół ślepy poeta, dowodzący spartańskim wojskiem, miał ośmieszać ideę schierarchizowanego i karnego ludu, pozbawionego wpływu na losy państwa.

Jak pouczająco wykazała Elizabeth Rawson, monografistka tematu Sparty w dziejach kultury europejskiej, apogeum antycznej recepcji ustroju spartańskiego przypada na działalność Platona i Arystotelesa. Ten pierwszy pozostawił wnikliwą charakterystykę Sparty w *Prawach*, drugi natomiast w *Polityce*[9]. Platon wywodził wszystkie ustroje z dwóch podstawowych metod sprawowania rządów: monarchii i demokracji. Persja i Ateny stanowiły dla niego przykład degeneracji tych dwóch prymarnych form ustrojowych. Zwłaszcza upadek Aten, których mieszkańcy porzucili wierność prawom ze względu na ślepą wiarę we własną mądrość, został przeciwstawiony rozsądnemu ustrojowi Sparty i Krety, które zachowały proporcje w doborze elementów obu ustrojów. Jak zauważa Rawson: „Here too we

---

[8] Por. K. Bartol, *Tyrtajos*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 329-330.

[9] Opieram się w tym fragmencie na ustaleniach Elizabeth Rawson (*The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 2002, rdz. 5).

see Plato's refusal to distinguish between ancient and modern Sparta"[10]. W rozróżnieniu Aten i Sparty pomocne okazały się dla Platona kwestie obecności słowa wygłaszanego w przestrzeni publicznej. „Wszyscy Grecy uważają – twierdzi Platon – że w naszym mieście mówi się chętnie i wiele, że w Sparcie skąpi się słów, a na Krecie wiele treści raczej wkłada się w słowa, niż uprawia wielomówność"[11]. Pewne elementy spartańskiego ustroju pozwoliły także Platonowi na skonstruowanie projektu praw dla kolonii na Krecie, której ustrój zostałby oparty na równości majątkowej i ograniczonym kontakcie ze światem zewnętrznym. Obywatele takiej kolonii otrzymywaliby równe działki ziemi, której nie mogliby sprzedawać. Zakazane miało być również posiadanie złota i srebra. Platon planował także, by to państwo decydowało o doborze ludzi przy zakładaniu rodziny oraz by przejmowało całkowitą opiekę nad ich dziećmi.

Na opinie Arystotelesa kluczowy wpływ miał czas, w którym przyszło mu żyć, nie mógł bowiem doświadczyć czasów wielkości i dominacji Sparty. Spoglądał zatem na jej dzieje z perspektywy klęski pod Leuktrami (371 r. p.n.e.) i epoki późniejszej, będącej schyłkowym czasem potężnego niegdyś państwa. Podstawowym punktem odniesienia stały się dla Arystotelesa pisma Platona – swoje koncepcje prezentuje zazwyczaj w zamiarze polemicznego podważenia ustaleń mistrza. Ze względu zaś na to, że zaginęło późne dzieło filozofa, *Ustrój Sparty*, jej obraz w pismach Stagiryty pozostaje fragmentaryczny i trudny do zweryfikowania. W *Polityce* filozof podważa chwaloną przez Platona równowagę spartańskiego ustroju, opierającego się na instytucjach odpowiadających formom sprawowania władzy charakterystycznej dla monarchii (królowie), oligarchii (geruzja) oraz demokracji (eforowie).

---

10 Ibidem, s. 69.

11 Platon, *Prawa*, tłum. i opracowała M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 34.

Arystoteles uderza w błędną, jego zdaniem, koncepcję ustroju, który nie rozstrzyga precyzyjnie prawnej sytuacji helotów oraz kobiet, a przecież, ponieważ kobiety stanowią połowę *polis*, dobry „prawodawca powinien troszczyć się także o nie”[12]. Pod mianem troski autor *Retoryki* rozumiał zapewne ograniczenie kobiecego wpływu na rządzących, zdecydowanie potępiał także kwestie dziedziczenia, w wyniku którego „prawie dwie piąte wszystkiej własności ziemskiej znajduje się w rękach kobiet”[13]. Filozof poświęcił sporo uwagi instytucjom politycznym w Sparcie, kładąc nacisk zwłaszcza na niewłaściwy sposób wyboru eforów, którymi mogli zostać biedni reprezentanci ludu, narażeni na skłonność do przekupstwa oraz podkreślił kuriozalny sposób wyboru członków rady starców, wybieranych większą siłą okrzyku zebranych obywateli. Skrytykował również dziedziczną władzę królewską, ponieważ założona przez prawodawcę rywalizacja i niezgoda między dwoma królami nie sprzyja trwałości ustroju. Arystoteles pochwalił fakt przejęcia przez państwo obowiązków związanych z wychowywaniem obywateli, stwierdził jednak, że prawdziwa odwaga powinna być kształtowana rozważnie, ponieważ wilków, kanibali, ani złodziei nikt nie określa mianem dzielnych, a tylko na takiej brutalnej odwadze zależy mieszkańcom Sparty. Zasadniczą kwestią dla Stagiryty pozostaje bowiem to, w jaki sposób państwo skonstruowane, by odnosić militarne zwycięstwa, ma skutecznie działać w czasie pokoju. Pod tym względem filozof dostrzegał zasadniczą dysfunkcjonalność spartańskiego ustroju.

Już tych kilka faktów pokazuje, że w samym wizerunku Sparty, pozostawionym przez starożytność, tkwią nieusuwalne sprzeczności, które na przestrzeni wieków w różny sposób

---

[12] P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2003, s. 275.

[13] Arystoteles, *Polityka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. M. Chigerowa, Warszawa 2001, s. 65.

starano się rozwiązywać. Ze względu na proponowaną problematykę ograniczę się do kilku wybranych przykładów tych rozstrzygnięć dotyczących wzrostu zainteresowania Spartą, rozpoczynającego się wraz z ogólnoeuropejskim hellenizmem na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku.

Dla Winckelmanna zarówno Ateny, jak i Sparta (choć w mniejszym stopniu) stały się źródłem inspiracji w kreowaniu wizji greckiego piękna, opartego na „szlachetnej prostocie i spokojnej wielkości”[14]. „He describes the Spartan youth – pisze Rawson – descended from heroes, undeformed by swaddling clothes, brought up to sleep on the ground, to swim and wrestle; and how they had to attend naked every tenth day before the efors, who ordered them to diet if they were getting fat”[15]. Z pism Herdera, mimo licznych zastrzeżeń formułowanych pod adresem Sparty i dotyczących zamknięcia spartańskiego świata na wszystko, co znalazło się poza zasięgiem Likurgowych zasad, wywieść można rozróżnienie dwóch biegunów ludzkiego rozwoju, czyli „zasady Termopil”, wyrażającej patriotyzm oraz „zasady Aten”, dotyczącej obywateli uświadomionych i oświeconych. Herder nie potrafił natomiast zaakceptować Likurgowego odrzucenia naturalnego wzrostu i zmiany. Prawdopodobnie myślał o Sparcie, krytykując greckie państwa, które oczekiwały nazbyt wiele od swych obywateli i posuwały się do kontrolowania i formowania ich życia.

W wyraźny sposób docenił kulturę spartańską dopiero Fryderyk Schlegel, dla którego to, co doryckie, a w następstwie zarazem spartańskie, stanowiło – jak twierdzi Maria Kalinowska – „starszą, czystszą i prawdziwie helleńską gałąź kultury greckiej, w obrębie której wykształciły się dwa najistotniejsze

---

14 J.J. Winckelmann, *Myśli o naśladownictwie greckich dzieł w malarstwie i rzeźbie*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyboru dokonali T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 492.

15 E. Rawson, op. cit., s. 309.

wytwory ducha greckiego: muzyka i ćwiczenia fizyczne"[16]. W ujęciu Schlegla mieszkańcy Lakonii miłowali nie tyle prawo, ile piękno, dostrzegalne nie tylko w poezji lirycznej i rzeźbie, lecz także w sprawnej samoorganizacji społeczeństwa, wyrażanej poprzez troskę o trwałość ustrojową, stanowiącą swoiste dziedzictwo Dorów. Nie należy mimo to zapominać, że w myśleniu Schlegla dopiero Ateny dokonały zespolenia pierwiastka jońskiego z doryckim, zaś prawodawstwo Solona uznawał za „najbardziej ludzkie i najmądrzejsze"[17]. Dowartościowywanie Aten kosztem Sparty było zresztą zjawiskiem charakterystycznym dla dziewiętnastowiecznych koncepcji, postrzegających antyczną Grecję jako krainę harmonii natury i kultury, doskonałego piękna wyrażanego w sztuce oraz symbolu wolności, sprzeciwiającej się wszelkiemu uciskowi[18], co w oczywisty sposób nie mieściło się w ówczesnym obrazie Sparty, zwłaszcza ze względu na represyjny charakter władzy, zawłaszczającej wolność mieszkańców.

Przełomowe znaczenie dla ukształtowania dziewiętnastowiecznego wizerunku Sparty miało ukazanie się *Opisu podróży z Paryża do Jerozolimy* François René de Chateaubrianda (1811), który uznał odnalezienie spartańskich ruin za kluczowy efekt swojej wyprawy. Francuski wojażer, obserwujący szczątki dawnego państwa, podkreślił trwałość pamięci, zakorzenionej w europejskiej mentalności w wyniku oddziaływania spartańskich dążeń do osiągnięcia chlubnej sławy:

> Jeżeli rozwaliny słynące świetnymi wspomnieniami wykazują, że wszystko na tym świecie jest nicością, trzeba przyznać, że imiona, które przeżyją upadek państw, które nieśmiertelność nadają wiekom i miejscom, nie są płonne. Nie pogardzajmy chwałą; nic nie ma od

---

[16] M. Kalinowska, *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji*, Toruń 2003, s. 139.

[17] Ibidem, s. 140.

[18] Por. M. Kalinowska, *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994, s. 107-136.

niej piękniejszego prócz jednej tylko cnoty. Najwyższy stopień szczęścia ten by osiągnął, kto by w tym życiu połączył jedną i drugą, i to było celem jedynej modlitwy, jaką Spartanie zanosili do bogów: „Ut pulchra bonis adderent![19]”

Chateaubriand, wiedziony opisami Pauzaniasza i Barthélémy'ego, skonfrontował poznane informacje z odwiedzanym miejscem. Podjął próbę zmierzenia powierzchni, gdzie niegdyś istniała spartańska twierdza, postarał się także zrekonstruować topografię miasta, w skład którego wchodziły cztery dzielnice, za punkt wyjścia biorąc charakterystyczne wzgórze i położony niżej teatr. Szybko porzucił jednak skrupulatność geometry, by w nielicznych ruinach po spartańskich budowlach ujrzeć miejsca kultu podziwianych postaci. Odtwarzanie przestrzeni zniszczonej Sparty ustąpiło miejsca przekonaniu o konieczności wykreowania minionego ducha, unifikującego wyobraźnię i erudycję. Podróżnik, ceniący szczególnie poezję Alkmana, swobodnie czerpie z bogatej przeszłości Lakonii i ludzi z nią związanych, by znaleźć w sobie podziw dla opustoszałych ruin. Chateaubriand spogląda na miasto wyobrażone, zdając sobie sprawę, że Sparta została bezpowrotnie utracona i jedynym łącznikiem między chwalebną historią a współczesnością jest cywilizacyjna potrzeba odnajdywania własnych korzeni i kreowania kulturowej ciągłości. Sparta opisana przez poetę to kolebka piękna, pomimo tego, że stanowiło marginalny aspekt funkcjonowania zmilitaryzowanego państwa:

Ponieważ mogłem swobodnie wybierać, jednej z owych ruin nadałem nazwę świątyni Heleny; inną nazwałem grobowcem Alkmana [...]; tym sposobem dałem pierwszeństwo Poezji, a Historii przyznałem jedynie świątynię Likurga. Przyznać muszę, że nad jego czarną po-

---

[19] F.R. Chateaubriand, *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na osnowie tłumaczenia F.S. Dmochowskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1980, s. 68.

lewkę i krypteję przenoszę pamięć jedynego poety, którego wydała Lacedemonia, oraz wieniec spleciony z kwiatów, które córy Sparty zebrały dla Heleny na Platanistas[20].

Spoglądając znad brzegów Eurotasu na widniejące w oddali pozostałości Sparty, Chateaubriand raz jeszcze zamyślił się nad nietrwałością imperiów i koniecznością przywracania pamięci o nich, choćby nawet wiązało się to z rozważaniem „znienawidzonych obyczajów"[21], które panowały tam w przeszłości.

Olga Augustinos, rozważając wyprawę Chateaubrianda na tle innych ówczesnych podróży na Wschód, twierdzi, że autor *Geniuszu chrześcijaństwa* dojmująco odczuwał kłopoty współczesnych – ludzi, którzy nie potrafili należycie doświadczać pełni czasu, w którym przyszło im żyć. Pisarz określał to zjawisko mianem zerwania organicznej triady, łączącej teraźniejszość z przeszłością i przyszłością. Człowiek współczesny żyje wyłącznie w chwili teraźniejszej, nie odnajdując już żadnych więzi z czasem minionym, nie potrafi także kontemplować nadchodzącej przyszłości, gdyż gdy tylko zmaterializuje się w chwilę obecną, natychmiast ucieka w przeszłość. Chateaubriand podkreśla zatem wagę pamięci, jedynego medium umożliwiającego percepcję rzeczywistości w całej złożoności jej czasowego wymiaru. Tylko pamięć może stać się zasadą, pozwalającą przezwyciężyć izolację teraźniejszości i tylko ona może przekroczyć ową czasową barierę oraz zjednoczyć czasowe *continuum* w ludzkiej perspektywie oglądu świata. Stawia to Chateaubrianda na pograniczu między epokami oświecenia i romantyzmu.

The significance of memory – twierdzi Augustinos – as an organizing force of personal and historical experience was clearly perceived during the eighteenth century. For the Enlightment thinkers

[20] Ibidem, s. 70.
[21] Ibidem, s. 72.

> memory establish the continuity between past and present. For the Romantics, on the other hand, memory was the consciousness of the barriers between these two chronological planes as well as an instrument of surmounting them[22].

Augustinos interpretuje pobyt pisarza w Sparcie zgodnie z poglądami Chateaubrianda na rolę pamięci. Opierając się na źródłach wcześniejszych podróżników, umiejscawiał siebie w szeregu słynnych wojażerów po Grecji, począwszy od Pauzaniasza, a skończywszy na Choiseul-Gouffierze, by jednocześnie podjąć próbę zweryfikowania ich ustaleń. Traktował te wcześniejsze książki nie tylko jako źródło pożytecznych informacji, były dla niego także dowodami na trwałość ludzkiej pamięci, która nieustannie powraca do niektórych, szczególnie dla siebie ważnych, miejsc. W tym zasobie ogólnoludzkiej pamięci widział miejsce dla swojej podróży, traktował ją bowiem jako przedsięwzięcie odkrywcy, który ponownie przypomni ludziom o istnieniu pewnych ważnych miast lub krain i przybliży im ich stan obecny poprzez własną artystyczną wizję. Stąd, twierdzi Augustinos, bierze się takie, a nie inne, postępowanie Chateaubrianda w Sparcie. Próbował bowiem „odtworzyć zmyślony obraz miasta”[23] i przywrócić Spartę europejskiej pamięci. I to nawet za cenę poddania jej daleko posuniętym, artystycznym zabiegom, które w jego mniemaniu trafnie oddawały idee piękna greckiego antyku.

Kluczowym zjawiskiem dla zrozumienia wizyty pisarza w Sparcie jest wykreowana przez autora samotność i milczenie miejsca, które odwiedził.

> In the peace of his solitude he could give free rein to his imagination – pisze Augustinos – contemplating and exploring the surrounding

---

[22] O. Augustinos, *French Odysseys. Greece in French travel literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore and London 1994, s. 177.

[23] Ibidem, s. 197.

world, trying to penetrate its mystery and capture its essence. When he visited Sparta, he tells us, he left his janissary alone tending the horses while he probed its ruins in an effort to envision its past. Silence acted as a psychological shield excluding all undesirable intrusions. It focused attention on the author, and his surroundings for a time became his world[24].

Milczenie wnosiło ze sobą także negatywny aspekt do obrazu podziwianego miejsca, wyrażało bowiem całkowite zniszczenie i nieobecność minionych pokoleń, oznaczało pustkę i śmierć. „Senny bezruch"[25] spartańskiego krajobrazu był jednym z kluczowych motywów, które zdominowały podróż Chateaubrianda, konsekwentnie negującego jakąkolwiek obcą ingerencję na greckiej ziemi. W jego ujęciu historia Grecji, poddana regule wzrostu w czasach antyku i późniejszego upadku, jest dowodem na nieustającą, negatywną obecność obcych kultur, zwłaszcza bizantyjskiej i tureckiej, które doprowadziły do degradacji tej ziemi i zaprzepaszczenia dawnego, cywilizacyjnego dorobku. Dlatego właśnie myśliciel zwraca się raczej do kamieni i ruin, niż do żywych ludzi, bowiem tylko te pierwsze są świadkami zaginionego świata.

2. Sparta w notatnikach Norwida

Lektura notatników Norwida nie pozwala wyrobić sobie jednoznacznej opinii, dotyczącej poglądów poety na ustrój Sparty oraz jej rolę w historii Grecji. Pierwsza nasuwająca się refleksja dotyczyć musi lapidarności Norwida, który Sparcie poświęcił zaledwie kilkanaście krótkich urywków, dużo częściej pisząc o Pelazgach lub Egipcie. Warto natomiast podkreślić, że notatek poświęconych Atenom jest jeszcze mniej. Fakt ten powinien

24 Ibidem, s. 204.
25 Ibidem, s. 205.

dziwić, zważywszy na zainteresowanie poety klasycznym okresem greckiej historii, lecz po raz kolejny możemy przekonać się w ten sposób, że Norwid bada źródła nie w celu zgromadzenia jak największej wiedzy ogólnej na jakiś temat, lecz od razu problematyzuje określone zagadnienie i pogłębia wiedzę zwłaszcza w zakresie tych kilku wątków, które go zainteresowały i które w źródłach pojawiają się incydentalnie. W przypadku Sparty warto zacytować wszystkie odnalezione notatki:

> 30. Gnoti seauton.
> Solon – Likurg – Sokrat – Eschyl. [Pwsz., t. 7, s. 245]
> […] Lelegi – Peloponez, Sparta.
> Kurety – Epimenides (ale ten spartański król, co do Żydów pisze!!). [Pwsz., t. 7, s. 282]
> […] Jony i Dory ciągle, przez całe Grecji dzieje. Supremacja Aten od Cymona do Peryklesa; S p a r t y – po zwycięstwie Egis-Potamos Teb – poczętej i zmarłej z Epaminondasem, aż do supremacji makedońskiej. [Pwsz., t. 7, s. 293]
> 312. Homer: kiedy? czy? czy Grek? Azjata? Italczyk? Ślepy? Żebrak? *Iliada* i *Odyseja* czy jego obiedwie?
> Niektórzy: że to rapsody zebrane przez Likurga lub Pizystrata. [Pwsz., t. 7, s. 301]
> 866 – Likurg, syn króla Sparty Eunome, nie chce królować przez podstęp i dzieciobójstwo, zostaje raczej opiekunem swego siostrzeńca. Jedzie do Krety, Egiptu i Azji w celu mądrości prawa. Nadaje prawa, których zasadą są zapewne maksymy M i n o s a. [Pwsz., t. 7, s. 303]
> 325. G r e c j a: pierwsza wojna messeńska.
> Messenia – część Peloponezu, Spartian chcą prowincji. Pozór. 20 lat, Arystodem córkę ofiaruje, ale Messenianie są pokonani. [Pwsz., t. 7, s. 304]
> G r e c j a: 624 Drakon w Atenach. Ateńczycy chcą mieć, jak Spartiaci za Likurga, prawa skreślone.
> Druga wojna Messeńska. Messeńczykowie pokonani, mimo zwycięstwa Arystomena (684). […]
> 345. Tyrtej przywodzi Spartiatom. […]
> 346. Tyrtajos – około 716 przed Chr., 8 v. 10 po I Messeńskiej Wojnie.
> 347. 1. Obywatelstwo lacedemońskie.

2. Chwali Theopompa; królom zaleca posłannictwo.
3. Ilotów na obywateli i do wojny.
4. bunt skutkiem głodu uśmierza. [Pwsz., t. 7, s. 308]

Norwid musiał sporo wiedzieć o Sparcie, choć niektóre z jego notatek zaskakują. Choćby pierwsza z nich, w której obok zdania ze świątyni w Delfach „Poznaj samego siebie" umieścił cztery dość zaskakujące postaci. Skąd tam się wziął Likurg? Prawdopodobnie dlatego, że sformułowanie przez niego praw zostało zainicjowane przez delficką wyrocznię. Skąd jednak Norwid wziął pomysł, by to Likurg spisywał utwory Homera? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie. W kwestii początków spartańskiego państwa Norwid trafnie ukazuje proces rywalizacji Dorów i Jonów, wskazuje także na istnienie ateńskiej hegemonii zakończonej klęską w wojnie peloponeskiej oraz na czas potęgi Sparty, unicestwionej przez tebańskiego wodza Epaminondasa pod Leuktrami.

Łatwo zauważyć, że tematem, który przykuł uwagę Norwida były wojny meseńskie i działalność Tyrtajosa. Zachowały się dwa Norwidowskie tłumaczenia utworów Tyrtajosa, warto więc poświęcić im nieco uwagi, gdyż trafnie ukazują, z jakim Tyrtejem nie przyjdzie nam obcować w tragedii fantastycznej. Po pierwsze, ów historyczny Tyrtajos wzywał do podjęcia wojennego wysiłku, choćby za cenę życia. Po drugie, trud bitewny ukazywał jako rzecz pociągającą estetycznie, a męską siłę i odwagę hoplity określał jako miernik ludzkiej wartości. Po trzecie, głosił chwałę poległych za ojczyznę, nagrodzonych nieprzemijającą sławą. Po czwarte, przekonywał, że nie istnieje dla ludu hańba gorsza od wygnania. Po piąte, co w kontekście dalszych rozważań może się okazać szczególnie interesujące, wyznawał wiarę w bogów, lecz dowodził, że zwycięstwo zależy wyłącznie od włożonego wysiłku:

Spojrzeń swoich bogowie od nas nie odwrócili;
Jakikolwiek dziś wróg, liczba lub traf,

Już o losach twych sam wyrokuje miecz.
Przeto zbroją się odziej, precz odmieć kochanie życia [Pwsz., t. 1, s. 394]

Nie sposób definitywnie ustalić, dlaczego pod tłumaczeniami z Tyrtajosa zanotował Norwid, iż ów poeta cenił króla Teopompa. Czy chciał zapamiętać, że Teopomp był, jak pisze Plutarch, tym, który ograniczył władzę *apelli*, czyli zgromadzenia wolnych obywateli? To za czasów tego króla eforowie otrzymali władzę wycofywania swych wniosków wówczas, gdy głosowanie okazało się dla nich niekorzystne. A może chodziło o wynalazek instytucji eforatu, także przypisywany Teopompowi? Raczej nie, być może powodów należy szukać w fakcie odniesionego przez Teopompa zwycięstwa nad Meseńczykami, które zmitologizowało i unieśmiertelniło jego imię. Lecz gdyby tak było, dlaczego ów król nie został ani jednym słowem wspomniany w Norwidowskiej tragedii? Są to pytania, które stawiają badacza w niezwykle kłopotliwym położeniu, bowiem poza zestawieniem faktów właściwie żadna hipoteza nie zabrzmi przekonująco. W przypadku tragedii *Tyrtej* przyjdzie nam postawić co najmniej kilka takich pytań.

Na marginesie rozważań o Teopompie należy zauważyć notkę Norwida o helotach, którym umożliwiono przyjmowanie obywatelstwa i uczestniczenie w wojnie. Wiąże się to bowiem bezpośrednio z pokoleniem Partenian, rozpoczynających tragedię *Tyrtej*: „Kiedy im już zabrakło na hekatombę krwi, kiedy wyszczerbiły się falangi pod messeńskimi kosami, wtedy odstawili żołdaków do owdowiałych łożnic w Ojczyźnie ich…” [Pwsz., t. 4, s. 469]. Zgodnie z tradycją, pokolenie mężczyzn wygnanych ze Sparty popłynęło do Italii i tam założyło jedyną spartańską kolonię, Tarent (ok. 706 r. p.n.e.)[26]. Istnieje jednak kilka rozbieżnych wersji tego wydarzenia. Tadeusz Sinko wskazał jako źródło Norwidowskiej wiedzy dzieło Justyna *Epi-*

[26] Zob. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 217.

toma historiarum Philippicarum z Pompejusza Trogusa[27]. Wynika z niego, że – jak to opisuje Pierre Vidal-Naquet –

> [w] trakcie wojny z Messeńczykami Lacedemończycy związali się przysięgą, że nie wrócą do domów, dopóki nie odniosą zwycięstwa. Wojna przeciągała się w nieskończoność; nie mogło zatem pojawić się nowe pokolenie. Zdecydowano więc, by młodzi, jako ci, którzy nie złożyli przysięgi, wrócili do Sparty i w miarę możliwości łączyli się „wszyscy z wszystkimi" dziewczętami [...]. To właśnie dzieci z tych przypadkowych związków, dzieci, „które znały swoje matki, ale nie znały swoich ojców", zostały nazwane *Parthenioi*[28].

Należy zauważyć, że Sinko nieprecyzyjnie podaje źródło wiedzy Norwida, historię Partenian znamy dzięki Eforowi, zaś Justyn stanowi źródło pośrednie. Poza tym Sinko pomija rzecz kluczową, istniało bowiem kilka różnych opinii dotyczących tego, kim byli Partenianie. Obok zabiegu z odesłaniem młodych hoplitów do ojczyzny istnieje także opinia, że byli potomkami żołnierzy, którzy nie walczyli podczas pierwszej wojny meseńskiej i zostali uznani za helotów, jak również, według innej wersji, że stanowili pokolenie bękartów zrodzonych ze związków spartańskich kobiet i niewolników. Tradycja najbardziej skomplikowana uznaje Partenian za tych, którzy sprzymierzyli się ze Spartą podczas buntu helotów, zastępujących Spartan nie u boku ich żon, lecz podczas walki[29] z Meseńczykami. Może zatem notatka Norwida o potencjalnym nadawaniu helotom obywatelstwa i posyłaniu ich do walki, stanowi dowód na to, że wahał się pomiędzy odmiennymi realizacjami tematu Partenian? Niewykluczone, że rację ma Sinko, który dla kwestii obywatelstwa helotów dostrzegł miejsce w dalszej, niezachowanej

[27] Zob. T. Sinko, *Klasyczny laur Norwida*, w: idem, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 42.

[28] P. Vidal-Naquet, op. cit., s. 283.

[29] Zob. ibidem, s. 283-285.

części dramatu. „W myśl zapowiedzi Tyrteja – pisze Sinko – musiał on […] wystąpić z radą ożywienia martwoty spartańskiej przez wciągnięcie do wojska helotów (i przyrzecznie zwycięzcom praw obywatelskich) i spotkać się z jej odrzuceniem”[30]. Z całą pewnością warto tę kwestię wziąć pod rozwagę.

3. *Tyrtej* w opiniach krytyków

W dziewiętnastym stuleciu Sparta stała się istotnym punktem odniesienia dla sytuacji Polaków, szczególnie przez postać Tyrtajosa, symbolizującego dla romantyków, według Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej, „najwyższy ideał człowieczeństwa, łączącego »twórczość« i »czyn«”[31]. Ujęte w sposób bezpośredni można odnaleźć to zjawisko w poemacie Władysława Ludwika Anczyca *Tyrteusz* (1861), gdzie grecki poeta wzywa do walki polskie społeczeństwo, wyrażając sprzeciw wobec ugodowych nastrojów i pogodzenia się ze stanem niewoli.

Tragedia fantastyczna *Tyrtej* Cypriana Norwida powstawała później, już w czasie popowstaniowym. Pomyślana jako próba spojrzenia na epokę współczesną z perspektywy dziejów Sparty z czasu wojny meseńskiej miała zapewne stanowić podsumowanie przemyśleń Norwida, obecnych już w prelekcjach o Juliuszu Słowackim z kwietnia 1860 r. i dotyczących przeznaczenia poety, odgrywającego kluczową rolę w procesie kształtowania losu narodów. Rozliczenie to przyczyniło się do powstania Tyrteusza innego, niż ten znany wcześniej, oddanego sprawie wojny w sposób skazujący Spartan na klęskę, którą należało ponieść w imię przezwyciężania dotychczasowych, martwych form życia społecznego. W taki sposób *Tyrteja* odczytuje Stefan Sawicki:

---

[30] T. Sinko, op. cit., s. 56.

[31] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. 387.

> „Tyrteusz" Norwida byłby więc podważeniem mitu tyrtejskiego funkcjonującego w kulturze europejskiej i żywego w tradycji polskiej, próbą polemiki z sensem symbolicznym tego mitu, mitu o poecie – wodzu. Modelowi dobrego wodza, którego główną zaletą jest umiejętność zwyciężania każdego przeciwnika, przeciwstawia Norwid wodza, który przegrywając bitwy czy nawet wojny w ramach ukształtowanych struktur państwowych, zwycięża dla przyszłości, dla logiki procesu historycznego, dla struktur nowych, godniejszych, dla wartości moralnych obowiązujących wszystkich, dla wolności i wszechstronnego rozwoju człowieka[32].

Tyrtej w ujęciu Sawickiego został potraktowany jako postać wymierzona polemicznie w romantyczną poezję tyrtejską. Podważał zdecydowanie koncepcję poety zaangażowanego w podrywanie do walki zgnuśniałego społeczeństwa. Badacz podkreśla, że zauważalną w *Tyrteju* opozycję Aten i Sparty warto rozważać z uwzględnieniem ich wieloaspektowego znaczenia w utworze Norwida. Należy bowiem dostrzegać niejednoznaczność obrazu Spartan jako narodu hermetycznego i nastawionego na prowadzenie wojny, zestawionego z wizerunkiem Ateńczyków, którzy umożliwiają obcym kulturowo i etnicznie ludziom, bóstwom i zwyczajom asymilację w obrębie własnej *polis*. W koncepcji Sawickiego *Tyrtej* jest dramatem obdarzonym samoistnym znaczeniem, który można rozważać w oderwaniu od *Za kulisami*, drugiego elementu dramatycznego dyptyku. „Anty-Tyrteusz"[33], jak zauważa badacz, realizuje zatem charakterystyczną dla Norwida metodę kwestionowania utartych opinii, które przesłaniają postać lub fenomen będący owych opinii fundamentem. Ze słabo znanej postaci, która stała się wcieleniem ideału literatury patriotycznej i zagrzewającej do boju, Norwid uczynił poetę-historiozofa, który podobnie jak Epimenides i Sokrates czynnie uczestniczy w kreowaniu dziejów.

---

[32] S. Sawicki, *Tyrteusz Wielki Norwida*, w: idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986, s. 127-128.

[33] Ibidem, s. 128, 130.

Na podobieństwo Tyrteja do innych greckich poetów, niepozbawionych cech mędrca lub proroka, zwróciła uwagę Grażyna Halkiewicz-Sojak. Na użytek swojej interpretacji przywołała także klasyczne dla norwidologii rozważania Ireny Sławińskiej, która opatrzyła niektóre utwory dramatyczne Norwida mianem misteriów oraz białych tragedii[34]. „Idąc tropem rozważań Sławińskiej – twierdzi Halkiewicz-Sojak – można przyjąć hipotezę, że Norwidowski dyptyk jest »dramą chrześcijańską«, której pierwsza część odpowiada formule misterium, druga – kategorii białej tragedii”[35]. Halkiewicz-Sojak dopatruje się w postaci Tyrteja niewinnej ofiary, która powtarza los Chrystusa jeszcze przed jego pojawieniem się na ziemi. Podobnym tropem podąża Elżbieta Lijewska, podkreślając niemalże ewangeliczne przesłanie płynące z losów Tyrteja. „Pomimo braku zakończenia tragedii o losach Tyrteja – pisze Lijewska – możemy wnioskować z wcześniejszych zapowiedzi – jest posłany do ludzi o kamiennych sercach, zostanie odrzucony, pogardzony, będzie walczyć »bojem wewnętrznym«, »osamotnieje przegraną bitwą«, zostanie tułaczem…”[36].

Szczególnie ważny w dyskusji poświęconej *Tyrtejowi* jest głos Marii Kalinowskiej, która rozpatruje Norwidowski utwór w kontekście ogólnoeuropejskiej, dziewiętnastowiecznej fascynacji Spartą i porównuje go z *Agezylauszem* Juliusza Słowackiego. W ujęciu badaczki interpretacja antyku w *Tyrteju* oznaczała przekroczenie romantycznego horyzontu w kreowaniu wizji odległej, antycznej przeszłości. Norwid odchodzi od przywoływania prostej, banalnej analogii losów Polski, odnoszą-

[34] I. Sławińska, *»Chrześcijańska drama« Norwida*, „Studia Norwidiana” 1985-1986, z. 3-4, s. 57-74.

[35] G. Halkiewicz-Sojak, *»Chrześcijańska drama« na styku kultur. O dyptyku Norwida »Tyrtej, Za kulisami«*, w: *W przestrzeni komunikacyjnej. Szkice z historii i teorii dramatu, teatru i komunikacji społecznej*, red. J. Skuczyński, Toruń 1999, s. 63.

[36] E. Lijewska, *Liryka w dramacie Norwida. O muzyczności »Tyrteja« i »Za kulisami«*, „Studia Norwidiana” 2002-2003, z. 20-21, s. 92.

cych się do starożytnej Grecji. Szczególne znaczenie przypada w utworze Norwida wizerunkowi Aten – miasta, które realizuje cechy niezwykle bliskie cywilizacyjnym pomysłom poety.

> „Dzikiej sile” Sparty przeciwstawiony jest w *Tyrteju* obraz Aten jako domeny wolności – twierdzi Kalinowska – przyciągania i usynawiania obcych, a nie ich odpychania, kraju więzów rodzinnych i głębokich uczuć, służenia bogom i modlitw o natchnienie dla poetów […]. Przy tym Ateny Norwidowskie w *Tyrteju* całkowicie pozbawione są idealizacji, nie mieszczą się w żadnym ze znanych utopijnych przedstawień, w jakich wiek XIX ujmował Ateny; są raczej miejscem bardzo wielogłosowym i różnorodnym[37].

4. *Tyrtej* i losy greckiej *paidei*

Nie sposób nie zgodzić się z Krzysztofem Trybusiem, który podjął i rozwinął opinię Stefana Sawickiego o samoistnym wymiarze funkcjonowania *Tyrteja*, rozpatrywanego w oderwaniu od *Za kulisami*. „Powiedzmy to jasno – precyzuje badacz – maskaradowe sceny fantazji *Za kulisami* nie tylko reinterpretują odbiór *Tyrteja*. Sceny te otwierają tradycyjną formę przedstawienia i jednocześnie likwidują jego autonomię. Ironiczna tonacja tych scen burzy świat greckiej harmonii”[38]. Trybuś przekonuje, że Norwid w *Tyrteju* zrezygnował z wcześniejszego dystansu w ukazywaniu greckiej cywilizacji i podjął próbę zmierzenia się z zapomnianym przez cywilizację fundamentem jej istnienia, z językiem, którym współcześni Europejczycy przestali się już posługiwać. Ten świat z greckiej historii, wskazuje badacz, zmierza do zrehabilitowania Sparty, gdyż Norwid posłużył się nią, by ukazać rozpad dawnych form i ro-

---

[37] M. Kalinowska, *Romantyczni Spartanie i Majnoci. W kręgu filhellenizmu wielkich romantyków polskich. Rekonesans*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 216.

[38] K. Trybuś, *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000, s. 100.

dzenie się nowych cywilizacyjnych wcieleń, w oparciu wszakże o istniejące związki z archaicznymi podstawami spartańskiej społeczności.

> Niech nas nie zmyli wyrażona w utworze Norwida diagnoza, że ów czas starożytnej Sparty, a przede wszystkim jej lud – „cały z-żeleźniał". Dramat o Tyrteju – pisze Trybuś – mocno akcentuje przekonanie o możliwości przezwyciężania martwych form krępujących rozwój cywilizacji. Autor tego utworu głosi narodziny innego świata, w którym stanie się człowiek. Każda epoka ma swoje przejście od tego, co stare, ku temu, co nowe. Stary świat w *Tyrteju* to świat pamiętający „sędziwego Likurga", świat, w którym słychać jeszcze „fragmenta starego hymnu Argonautów"[39].

Pamiętając o bogactwie dotychczasowych głosów poświęconych dramatowi Norwida, warto rozważyć rolę Prologu i Dedykacji do *Tyrteja*. Należy zwrócić uwagę, że poza ukazywaniem fasadowości i nieautentyczności dziewiętnastowiecznej cywilizacji, a zwłaszcza jej sztuki, pojawia się tam także wątek łączący w sobie namysł nad losami Polski i antycznej Grecji. W tle znajdują się sfałszowane quasi-arcydzieła architektury, Podróżnik natomiast snuje myśli o odmienności Polaków od innych europejskich narodów:

> Polacy, można by powiedzieć, iż się n i e r o d z ą n a s ł u ż ą c y c h: to są zawsze g i e r m k i, i t o w a r z y s z e, i l u z a k i, i podrzędnego stopnia bracia rycerze, którzy jeszcze przez feodalne niższe praktyki kawalerskie nie przeszedłszy, podają ci laskę i kapelusz, jak podawało się ongi strzemię i miecz… Dlatego to w chwilach wielkich wielcy są – w potocznych służbach codziennych zaniedbani… często-gęsto poufni gawędziarze, nie pogardzający łzą rozrzewnienia i kieliszkiem. [Pwsz., t. 4, s. 454]

Sugestia Podróżnika, że przybył z kraju, w którym trudno znaleźć rzeźby porównywalne z podziwianymi zwłaszcza na połu-

---

[39] Ibidem, s. 98-99.

dniu Europy („te różnobarwne marmury-afrykańskie drobnych lombardzkich kolumn?” [Pwsz., t. 4, s. 454]) kieruje uwagę na fakt, że w Polsce to naród jest najbardziej starożytnym zabytkiem i jako taki wymaga szczególnego namysłu i uważnej obserwacji. „Czy uważałeś – pyta Podróżnik – jak dalece starożytnym narodem jest Ojczyzna nasza?” [Pwsz., t. 4, s. 454]. Analogia jest niezwykle prosta, lecz powinna zastanawiać. We Włoszech łatwo odnaleźć miejsca, w których można podziwiać antyczną sztukę (nierzadko będącą już wyłącznie imitacją), brakuje natomiast w tym kraju ludzi, którzy mogliby świadczyć o potędze minionej świetności. W Polsce wzrok należy kierować bezpośrednio na mieszkańców, gdyż w ich naturze wciąż tkwią pozostałości po zamierzchłej i chwalebnej przeszłości tej ziemi.

Wypowiedź Podróżnika ma niewątpliwie dużo wspólnego z *Tyrtejem*, bowiem to właśnie opowieść o rycerzach dawnej Grecji jest jego głównym tematem – rycerzach-obywatelach z dwóch miejskich światów, Aten i Sparty. Nie oznacza to oczywiście, że bohaterowie *Tyrteja* przybliżają nam polską rzeczywistość, nic bardziej mylnego. Łatwiej można by taką hipotezę uzasadnić na przykładzie *Agezylausza* Słowackiego, niż *Tyrteja*. Jest to bowiem opowieść o dwóch innych starożytnych narodach i ich losach. Opowieść ta dotyczy relacji, łączącej żyjących współcześnie z przeszłością, która była udziałem ich przodków. Przede wszystkim jednak dotyczy ona braku możliwości przywołania dawnych doświadczeń, pamiętanych przez przedstawicieli danej społeczności jako nieuświadomiony potencjał, z którego wynikać mogą zarówno zwycięstwa, jak również klęski. W funkcjonowaniu obu tych społeczeństw tkwią już przecież cechy, które w przyszłości przyczynią się do kluczowych sukcesów, lecz ostatecznie doprowadzą do zagłady świata greckich *poleis*.

Dominujące w utworze przezwyciężenie modelu poezji tyrtejskiej nie jest jedynym tematem, któremu warto poświęcić

uwagę. Oprócz przywołanego zagadnienia równie istotną rolę pełni w *Tyrteju* problem Aten i Sparty jako przeciwstawnych paradygmatów kształtowania modelu miasta. Konstruktywne wydaje się docenienie tła, którym w przypadku tragedii Norwida stały się antyczne miasta-państwa, ukazane w przełomowym momencie historii. Postać Tyrteusza, Ateńczyka wysłanego do Sparty z misją poprowadzenia do walki ludu zagrożonego klęską, stanowi łącznik pozwalający dostrzec Norwidowską wrażliwość na historię antycznego świata, istotną także dla współczesności, szczególnie w tych momentach dziejowych, które zapowiadały radykalną zmianę lub dotyczyły historycznych przełomów i kryzysów, nieustannie przezwyciężanych przez cywilizację. W ten sposób *Tyrtej* jest kontynuacją rozważań z *Quidama* i wizerunku Rzymu z epoki, kiedy pogaństwo rozpoczynało wielki odwrót pod wpływem zwiększającej się roli chrześcijaństwa[40].

Norwid dokonuje swoistej syntezy greckich dziejów. Opisując określoną historycznie sytuację, pozwala sobie na antycypowanie wydarzeń, które nie mogły mieć miejsca w czasie drugiej wojny meseńskiej (640/630 – 600 p.n.e.). Dotyczy to zwłaszcza Aten i przywołanych w dwóch miejscach postaci Solona[41] (ok. 640/635 – ok. 561/560 p.n.e.) i Talesa (640 – 548/545 p.n.e.). Postaci te zostały przez Norwida wybrane nieprzypadkowo – obie bowiem pojawiają się niedługo po opisanych w utworze zdarzeniach. Z perspektywy Chóru i Kleokarpa, którzy przywołali ich dokonania, zarówno prawodawca i poeta z Salaminy, jak również filozof z Miletu odgrywają rolę mędrców o ogromnym autorytecie. Solon równoważy w Atenach działanie Likurga, jest prawodawcą, który uporządkował relacje pomiędzy wolą ludu a uprawnieniami areopagitów. Tales z kolei pełni

---

[40] O tym, że *Tyrtej* stanowi nawiązanie do poematu *Quidam* zob. T. Makowiecki, I. Sławińska, *Za kulisami Tyrteja*, w: K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949, s. 39.

[41] Zwrócił na to uwagę T. Sinko (op. cit.).

funkcję fundatora ateńskiej innowacyjności, która umożliwia wykorzystywanie całego potencjału natury w służbie człowieka. Zatem Norwid ukazuje wieloperspektywiczną panoramę wycinka greckich dziejów[42]. Obejmuje w ten sposób ważne ówcześnie procesy, takie jak gruntowanie się potęgi Sparty, która po wojnie z Meseńczykami osiągnęła apogeum swych terytorialnych zdobyczy oraz początek trudnej drogi Aten, zmierzającej od monarchii, poprzez rządy arystokracji i tyranię do ustroju demokratycznego. Z pewnością niepozbawionym znaczenia faktem jest to, że tak często pojawia się w *Tyrteju* odniesienie do Pnyxu, wzgórza, które odgrywać będzie szczególnie ważną rolę już po nastaniu rządów demokratycznych. Historia prezentowana przez Norwida pełna jest zatem symbolicznych odniesień do innych dziejowych momentów, znajduje się zaś u progów wielkiej rywalizacji pomiędzy Atenami i Spartą, która zdeterminowała losy greckiej części Morza Śródziemnego.

Ateński świat z *Tyrteja* wpisuje się w model miasta otwartego na ludzi, wartości i języki, czego żywym dowodem jest Laon, który zyskał ojczyznę ratując areopagitę Kleokarpa. Przesłanie, stanowiące fundament ateńskiego myślenia, najpełniej wyraża Chór:

> Zaiste, chrobra jest w prostocie swojej lakońskiego języka siła i treść!... Zaiste, chrobra!... ale rozliczniejsze są daleko obyczaje ludów na świecie, i wygłosy, i powiedzenia im właściwe. Dlatego Ateńczyk wszystkie piękna każdego narzecza woli objąć, albowiem świątyni nikt nie stawia z jednej kolumny. [Pwsz., t. 4, s. 477]

---

[42] Zagadnienie alegorycznej lektury poematu *Quidam*, w którym opisywane wydarzenia można interpretować w kilku perspektywach czasowych i które odnoszą się do różnych porządków symbolicznych, wyczerpująco omówił R. Fieguth, twierdząc, że Norwid konstruował swoje utwory epickie tak, by możliwe było ich odczytywanie zgodnie z regułami tropologicznej lektury Biblii. Zob. R. Fieguth, *»Nie znałem was – Żydy«. Powstanie judejskie i postać Barchoba w »Quidamie« Norwida*, „Studia Norwidiana” 2008, z. 26, s. 49-68.

Sprawowana w Atenach władza, dzięki metaforze powierzchni i głębi, pojawia się w wypowiedzi Chóru Prawego jako samoograniczenie się ludu, ufającego swym przedstawicielom, którzy ciesząc się powszechnym uznaniem i korzystając ze swego doświadczenia są w stanie panować nad zagrażającymi miastu niebezpieczeństwami:

> Ku temu-to salamiński Solon utwierdzić podążył starożytne Areopagu kolumny: ażeby tam, gdzie samodzierżstwo ludowego-głosu nie jest bynajmniej tamowane, miarkowało się w sobie na kształt morza, dośrodkując do głębi i okrywając się z nadwierzcha lekkimi piany.
> Areopagu ciche koło, pod gwiazdami zasiadające w nocy, głębią jest – a pluskającymi tęczami z wierzchu są uliczne wrzawy i wieści płoche, i szumiąca w słońcu popularność. [Pwsz., t. 4, s. 474]

Kleokarp podkreśla dojrzałość Ateńczyków, podporządkowujących sobie siły przyrody i podejmujących próbę zrozumienia świata, by poznać rządzące nim zasady i wykorzystać praktyczną wiedzę w życiu codziennym, a w szczególności, aby zyskać przewagę nad innymi ludami, osiągnąć wyższy pułap rozwoju cywilizacyjnego:

> Niech narody-wyrostki ufają raczej w krzemiennej sile ramion, a ich szybkość i zwrotność niechaj od jeleni bierze przykład i stanie się uradowaniem klaszczących widzów lub tych, którzy wydzielają płacę w czas igrzysk… Lecz obywatel dojrzały, lecz umysł wolny, wyręcza elementem dziką-siłę – i on w jej rozhukaniu nie pokłada dobra publicznego…
> Cóż? zaiste, podobniejszego do rzeczy boskich nad gwiaździarską ową umiejętność, której słodki nasz Tales przewodniczy – mąż, którego badaniom zarzucają wszelako płonność!... [Pwsz., t. 4, s. 485-486]

Przyjrzyjmy się wszakże dokładniej tezie o wizerunku Aten, rzekomo otwartych na innorodne elementy świata, które podlegają łagodnej asymilacji. Należy się zastanowić, jakiej formy

ustrojowej dotyczy cytowana wypowiedź Chóru Prawego. Norwid dokonał w tym przypadku daleko idącej modyfikacji w obrębie rzeczywistości historycznej. Wypowiedź chóru sugeruje istnienie uprawnień ludu, który może stanowić o losie swoim i całego miasta. A przecież w czasach, których dotyczą opisywane wydarzenia, w Atenach rządziła wąska grupa arystokracji i o jakiejkolwiek formie rządów ludu nie mogło być mowy. Nie zmieniły tego także reformy Solona, który sam był przecież arystokratą z królewskiego rodu Medontydów. Zmienił on jedynie to, że o wpływie na polityczne losy *polis* zaczął decydować posiadany majątek, a nie koligacje i pozycja w ramach systemu rodowego.

Norwid zapewne chciał podkreślić istnienie w ówczesnych Atenach rodzącej się rywalizacji pomiędzy naturalnym ośrodkiem władzy, powiązanym z arystokracją – Areopagiem oraz zgromadzeniem ludowym, czyli zebraniem wolnych obywateli na wzgórzu Pnyx, pozbawionym jednakże prawa inicjatywy ustawodawczej i większości uprawnień sądowniczych. Norwid ukazuje miasto, w którym władzę sprawuje niewielka grupa ludzi, choć oficjalne stanowisko chóru wskazuje na istnienie ludu, posiadającego własne aspiracje i potrzeby. Sam lud okazuje się słaby i zmienny w swoich opiniach, w wyniku czego najzamożniejsi i najlepiej urodzeni obywatele dominują zdecydowanie w kwestii kreowania politycznego statusu Aten.

Zatem ateńska tolerancyjność w przyswajaniu obcych elementów obwarowana była w gruncie rzeczy wieloma obostrzeniami. Nieprzypadkowo Norwid umieścił w tekście *Tyrteja* kilka postaci kobiet oraz niewolników. W ich przypadku ateńska otwartość nie miała żadnego zastosowania, były to bowiem dwie grupy pozbawione jakichkolwiek praw. „Grecka *polis* w swoim modelu klasycznym – twierdzi Pierre Vidal-Naquet – definiowała się poprzez podwójne wykluczenie: wykluczenie kobiet, albowiem grecka *polis* jest »klubem mężczyzn«, i wykluczenie

niewolników, bo jest ona równocześnie »klubem obywateli«"[43]. Nie wiemy, w jaki sposób w domostwie Kleokarpa znalazły się jego niewolnice, lecz może po prostu miały mniej szczęścia, niż Laon?

Może zatem rację ma Tadeusz Sinko, interpretując wypowiedź Chóru jako cechę dialektu attyckiego, który powstał w wyniku przyswojenia cech różnych greckich dialektów[44]. A ta ateńska otwartość oznacza po prostu szczególną dyspozycję do czerpania z obcych doświadczeń i asymilowania wartościowych osób, by wzmocnić własną potęgę, nie jest zaś bezinteresowną ciekawością (w przypadku filozofów lub odkryć naukowych) oraz współczuciem (w przypadku ludzi).

Niejednoznaczną postacią jest z pewnością Laon, którego kwestie zdominowane zostały przez sądy stanowiące jednoznaczną pochwałę Aten: „Wszelako, ateński niewolnik swojemu jedynie panu powolnym bywa, mianując się równym poza domem każdej osobie" [Pwsz., t. 4, s. 476]. Jego postawa zawiera w sobie z pewnością gorliwość neofity, który stara się przysłużyć nowej ojczyźnie, choć z pewnością nie bez znaczenia jest fakt, że właśnie Laon jako pierwszy podejmuje dialog z chórem.

> LAON
> Pogodnie jest lśniący hełm Minerwy, a słowa umiejętnego męża nie są porywcze. I tragiczne także umysły chórów, przechadzając się po krańcach sceny żywota, łacniej mogą o burzach mówić i wyrokować o nawałnicy morskiej, kształtne podnosząc z piasku muszle niżeli ów widziany z dalekości pod walącym się masztem sternik. – On się wydawa im tak drobny, jak odłamek koralu, który na morskim brzegu tam i owdzie zarył się w piasek…
> CHÓR
> Człowieku! który wyziewem niewolniczej azjackiej przypowieści obejmasz jasną prawdy rdzeń, a który masz gest i postawę, i ubiór obywatela ateńskiego, nie o-powiadaj, jeno powiedz. [Pwsz., t. 4, s. 472-473]

---

[43] P. Vidal-Naquet, op. cit., s. 274.
[44] Zob. T. Sinko, op. cit., s. 47.

Laon jest Fenicjaninem, choć to nie ubiór zdradza jego wschodnie pochodzenie, lecz zadziwiające słowa. Jego wypowiedź jest, choć wprawdzie subtelną, to jednak wyraźną krytyką chóru z greckiej tragedii, który skupiony na rozważaniu spraw ostatecznych i na relacjach ludzi z bogami, traci z pola widzenia pojedynczego człowieka. Człowiek wschodu nie potrafi myśleć kategoriami życia społecznego, jest bowiem zawsze samotny i odizolowany. I nie odnoszą się do niego słowa Arystotelesa o państwie, którego istnienie wyprzedza w porządku myślenia ludzkie życie, będąc tegoż warunkiem koniecznym:

> Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr[45].

Z perspektywy chóru wypowiedź Laona to słowa Azjaty i niewolnika, który potrafi wypowiadać się wyłącznie jako nieważna jednostka, zagubiona w ogromie wszechświata. Prawda chóru stanowi połączony głos wielu jednostek, chociaż nie oznacza to zatracania żadnego pojedynczego głosu. Prawda jest wspólna, lecz wypowiadana przez różnych ludzi brzmi inaczej – to przesłanie wyraża Norwidowską istotę ateńskiej specyfiki.

Fenomen Norwidowskich Aten polega na tym, że opinie poszczególnych postaci dotyczące funkcjonowania miasta są rozbieżne i nie można ich sprowadzić do jakiegokolwiek trafnego, ogólnego sądu. Inaczej sądzi Chór, akcentujący wolę ludu samoograniczającego się w swych postanowieniach poprzez kontrolny wpływ Areopagu. Co innego ma na myśli Kleokarp, zwracając uwagę na pragmatyczny stosunek Ateńczyków do

[45] Arystoteles, op. cit., s. 28.

świata, który czynią sobie poddanym. W końcu Laon opisuje ateńską *polis* jako świat obywateli obdarzonych równością względem prawa.

W ten sposób Norwid uczynił z Aten miejsce będące przestrzenią dialogu, gdzie obserwujemy proces nieustannego „stawania" się miasta w ramach dyskusji i ucierania się rozmaitych opinii. Dobrą charakterystyką tego zjawiska stanowią słowa Epodu: „Stało się więc, iż odpowiedzią Chóru jest objęcie w siebie i tego głosu, który zapytywał go przed chwilą i który nieledwie że popędliwie mu zaprzeczał. Podobnych temu prawdy zwycięstw daleko więcej bywa niźli piasku atomów na wargach morskich!" [Pwsz., t. 4, s. 475]. Zatem to właśnie zjawisko stanowi, według Norwida, najtrwalszą cechę ateńskiej istoty, obecną na wszystkich etapach ich historycznego rozwoju. Jest to miasto, które istniało dzięki nieustannej wymianie poglądów i wiecznie toczącej się dyskusji, miasto słowa, w którym prawda nie jest sprowadzalna do żadnej z cząstkowych opinii. Pamiętać jednak należy, że dzieje Aten dzielił Norwid na dwie zasadnicze epoki – przed i po śmierci Sokratesa. Jest to więc także miejsce, w którym poprzez swoje słowo mógł oddziaływać Sokrates, co w ostateczności doprowadziło go do skazania na śmierć.

W odniesieniu do problematyki ateńskiego społeczeństwa, którego funkcjonowanie oparte zostało na formule dialogu, warto przywołać fragment wstępu do poematu *Promethidion*, w którym grecki dialog posłużył jako właściwa forma do disputowania o sztuce: „W dialogach podobnych najważniejsze dla ludzkości pytania rozstrzygały się u tych ludów (a mianowicie Greków), u tych, mówię, bez których, przynajmniej co do z n a j o m o ś c i f o r m y, nic jeszcze dotąd uczynić nie jesteśmy w stanie, i nic się nie uczyniło stanowczego" [Pwsz., t. 3, s. 429]. Ateńskie dialogi z *Tyrteja* stanowią jednakże nietypową realizację gatunku, wbrew bowiem temu, co pisał Norwid

w *Promethidionie*, nie dotyczą spraw najważniejszych dla ludzkości, są tylko cząstkowymi wrażeniami poszczególnych ludzi, które nie układają się w całość. „Mniemań ludu niestałość – zauważa Kleokarp – i sądzenia jego do fal podobne morskich zaledwo by powinny niepokoić tych, którym się przedstawują elementa w postaci ich zewnętrznej, nie w zawiadującym nimi prawie" [Pwsz., t. 4, s. 488]. Otóż tajemnicą Kleokarpa pozostanie to, w jaki sposób objawia się w ateńskiej społeczności „ostatecznie-pierwsza prawda" [Pwsz., t. 4, s. 488], bowiem właśnie ona pozostaje niewypowiedziana i poza obrębem dialogu, a wszyscy trwają w oczekiwaniu na jej objawienie przez Delfy.

W przypadku Sparty druzgocącą opinię wydaje Tyrtej, widzący w Lacedemończykach wyłącznie skamieniały lud, pozbawiony umiejętności „przeobrażenia" [Pwsz., t. 4, s. 498], ograniczony do świata praw Likurga, martwych zasad, którym podporządkowane zostało życie kolejnych pokoleń, aż nadszedł moment dziejowego „przestanku-lakońskiego" [Pwsz., t. 4., 497], kresu tworzenia. Potwierdzeniem takiego wizerunku Sparty może być odrzucone pokolenie Partenian, pochodzących z nieprawych związków, którzy musieli opuścić ojczyznę. Grażyna Halkiewicz-Sojak zauważyła, że Tyrtej zapowiada własną śmierć i wpisała jego losy w schemat misterium[46]:

> Lud ten cały z-żeleźniał… już Likurgowego-testamentu ostatnie słowo przyszło na świat w pokoleniu zrobionym przez prawodawcę… Już skończyło się wszystko, i bóg tam nic nie tworzy więcej… i już miejsca dlań nie ma, jak dla podrzutka albo dla nowo narodzonego niedołęgi, któremu też prawem śmierć zadają, nim wypełznie z kołyski.
> I oto przestanek-lakoński stał się w lakońskich dziejach, tak jak w języku ich!...
> I – posłany jestem… ja, nim dla Bogów ojca miejsce się znajdzie… [Pwsz., t. 4., s. 497]

[46] G. Halkiewicz-Sojak, op. cit., s. 65.

Tyrtej wszakże twierdzi w tym miejscu nie tylko to, że jego własnym losem stanie się śmierć, którą Spartanie zwykli zadawać dzieciom słabym lub urodzonym z nieprawego łoża. Ten los spotkał już bowiem spartańskiego boga, który poprzez działalność Likurga stracił dostęp do umysłów ludu. Sparta jest dla Tyrteja dziełem idei starego Likurga, stanowi dowód na to, czym skutkują ludzkie projekty, w których nie przewidziano miejsca dla bogów: „Pigmalionem był stary Likurg i, z posągiem umiłowanej idei swojej tajemniczego uścisku dokonawszy, spłodził zastępy synów twardych, których goleń i czoło, i najzacniejsze serca okolice przeświecają rżniętym marmurem" [Pwsz., t. 4, s. 497]. Jest to zatem zarzut o ateizm spartańskiego ludu, który wymknął się samowolnie z wyznaczonego dla siebie boskiego planu.

Wypada zatem się zastanowić, w jakim sensie Spartanie są pozbawieni obecności bóstwa. Czy to możliwe, by opinia Tyrteja dotyczyła zjawiska, jak to opisywane przez Strabona, wspominającego plemię, które podobno było *atheon*, choć jego zdaniem opinia ta była błędna?[47] Czy też raczej jest to nawiązanie do sytuacji samych Aten i procesów w sprawach religijnych z czasów zawierających się w okresie od początku wojny peloponeskiej do końca V w. p.n.e.? Procesów, w wyniku których wygnano Atenagorasa i Diagorasa, a w konsekwencji ich ofiarą padł także sam Sokrates. Jak zauważa Bruno Snell, greckie rozumienie bezbożności dotyczyło głównie uchybień w zakresie kultu[48], więc dla rozważań Tyrteja nie stanowi to trafnego punktu odniesienia. Z pewnością sformułowanie Tyrteja ugruntowuje opozycję Aten i Sparty – tych pierwszych, opartych na ścisłym związku z opiekuńczym bóstwem oraz tej drugiej, pozbawionej jakichkolwiek śladów boskiej ingerencji

[47] Zob. W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 15.

[48] Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 42-45.

w swój los. O religijnej sankcji, która świadczy o niezwykłości Aten wspomina Kleokarp: „Nie na próżno!… nie na próżno powtarzać zwykłem, o! Laonie, że Jowiszówna-wielka, glaukimi na Ateńczyków poglądając oczyma, przypomina im błękitne obszary mórz" [Pwsz., t. 4, s. 485]. Należy podkreślić, że w słowach Daima skierowanych do ateńskiego ludu całkowicie brakuje odniesienia do woli bogów. Mówi on wyłącznie o gotowości do podjęcia walki i o oczekiwaniu na wodza. Kapłani pojawiają się tylko raz: „Sto świń dzikich a tucznych mają kapłani, kiedy zechcą, i trzymają ogień w pogotowiu, siedząc a myśląc" [Pwsz., t. 4, s. 475]. Setka zwierząt, które przygotowane zostały prawdopodobnie z myślą o złożeniu ofiary, wskazuje na to, że bezbożność Spartan nie oznacza braku kultu, jest natomiast ułomnością ludzi wychowanych przez Lacedemończyków, pozbawionych potrzeby przeżywania religijnego uniesienia. Zaplanowana hekatomba odgrywa w myśleniu Daima rolę podobną, co puklerze i zgromadzony prowiant, jest to tylko jeden z licznych aspektów przygotowywania się do walki, nic więcej. Pod tym względem Ateny przywiązują dużo większą rolę do przesłania płynącego z Delf, choć to nie ich los waży się w tym momencie.

Rozważania Tyrteja, skupionego na krytyce spartańskiego ludu i ich pierwszego prawodawcy, kierują też uwagę na związek pomiędzy dbałością o tradycję a żywotnością państwa:

> O! historio – jeżeli ty byłaś kiedykolwiek?... O! historio… patrz: czy z tych-to żywiołów powstała ta Ateńska Republika? Kodrus wielki, ostatni król, azali i dziś nie panuje nieobecnością wszechprzytomną?... On, szukając śmierci od dzid doryjskich, na które się królewskimi swoimi wparł piersiami… on, w sukmankę przebrany kmiecą… on, z tą umyślnie łamliwą kosą w ręku upadający, gdy zawołał: „Koniec Królestwu Ateńskiemu!..." – czy rozumiesz?... Eginej!... on – kamieniem stał się węgielnym przeobrażenia ludu, i oto głęboka Aten żałoba rozrzewniła się po nim w republikę. [Pwsz., t. 4, s. 498]

Tyrtej przywołuje ofiarną śmierć Kodrusa, by wzmocnić przekonanie o całkowitej odmienności Aten i Sparty. O ile ateńska republika (bez względu na to, co Tyrtej określa jako republikę, w przypadku Aten to pojęcie wyjątkowo nieścisłe) została ufundowana na bazie bohaterskiego czynu swego ostatniego króla, o tyle Sparta jawi się wyłącznie jako wytwór rzemieślnika, który zadbał o wierne odtwarzanie kolejnych pokoleń w tym samym kształcie, bez możliwości jakiejkolwiek zmiany. Tyrtej rozróżnia w ten sposób dwa możliwe podejścia do tradycji. To ateńskie, oparte na unicestwieniu dawnej formy ustrojowej, które umożliwiło wykształcenie się samoświadomego narodu oraz to spartańskie, skupione na powtarzaniu wciąż tych samych gestów i posługiwaniu się określonymi regułami, ściśle wyznaczającymi ramy społecznego życia. Nasuwa się wszakże wątpliwość, czy Tyrtej trafnie ocenił spartańskie społeczeństwo. I czy jego diagnoza nie była z gruntu błędna?

Należy podkreślić, że Tyrtej pomija w swych rozważaniach spartańskie rozumienie ciągłości ludu, wywodzone z niepamiętnych czasów, a której ucieleśnieniem jest postać ślepego Starca, wygłaszającego rapsody młodym Spartanom, w czym przypomina „homerydę", jednego z następców ślepca z Chios[49]. Starzec uobecnia przeszłość i stanowi źródło przekazu heroicznych tradycji, choć o poetach, tym samym także o Tyrteju, wyraża się z pogardą.

PIERWSZY
Jeszcze jeden niewielki rapsod – jeszcze jeden!... Usiądziemy wszyscy u kolan twoich jak koźlęta – jak koźlęta pod gałęziami dębu, gdy księżyc rośnie…
CHÓR
Będziemy ci opowiadać i wskazywać każdego żyjącego, który przechodzi – a tylko jeden jeszcze rapsod przyrzecz…
PIERWSZY
I damy tobie chleb kradziony, jak nikt nigdy lepiej nie ukradł.

---

[49] Por. R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, tłum. P. Sobczak, Kęty 2004, s. 77-78.

CHÓR
Oto właśnie pędzi z daleka wicher piasku, a w omieci jego widać lacedemońskiego biegacza, jak przerzuca się na kosturze swoim.
STARZEC CIEMNY
To Daim… o! chłopcy moje, chłopcy bose i lekko pląsające. To Daim! syna mego przyjaciel, biegacz wojenny – on zaiste że mniej zastygłą krwią czerwone rapsody miastu niesie z gór… [Pwsz., t. 4, s. 502-503]

Starzec stracił wzrok w dwudziestym roku pierwszej wojny meseńskiej, czyli ok. 721 r., zatem od opisywanych wydarzeń dzieli ten moment co najmniej trzydzieści, czterdzieści lat. W terminologii Jana Vansiny okres ten moglibyśmy nazwać *recent past*. Określenie to dotyczy wydarzeń, które – jak twierdzi Jan Assmann – „pamięć przechowuje dzięki własnemu doświadczeniu oraz wieściom zasłyszanym”[50]. Starzec opowiada o przeszłości, lecz w obliczu powracającego z pola walki Daima ustępuje mu miejsca. W ten sposób wydarzenia dawniejsze płynnie przechodzą w świadomości słuchających chłopców w teraźniejszość, a związek z historią zostaje zachowany.

Zgodnie z tradycją Tyrtajos miał przybyć do Sparty, by dokonać przeformułowania pojęcia *arete* i przyczynić się do stworzenia wizji sławy, płynącej z heroicznej śmierci w obronie ojczyzny. Szczegółowo opisuje to zjawisko Werner Jaeger:

Początkowo co prawda zdaje się, że niewiele pozostanie jako oryginalna własność Tyrtajosa, kiedy skreślimy w jego utworach to wszystko, co jest w nich tradycją Homerową w języku, wierszu i myślach. Ale jego tytuł do prawdziwej oryginalności rośnie od razu, jeśli patrząc z obranego tu przez nas punktu widzenia, zdamy sobie sprawę, jak wszędzie u niego, poza przyjętymi formami i poza prastarymi ideałami bohaterstwa, wyrasta zupełnie nowy moralno-polityczny autorytet, który nadaje im całkowicie nowy sens: myśl

[50] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i redakcja naukowa R. Traba, Warszawa 2008, s. 65.

o wspólnocie miasta-państwa, myśl, która ogarnia sobą każdą jednostkę i dla której wszyscy żyją i umierają. Homerycki ideał heroicznej „arete" przetapia się w heroizm miłości ojczyzny, którego duchem pragnie poeta przepoić swych współobywateli. To, co pragnie on osiągnąć swą twórczością, to ni mniej, ni więcej, tylko cały naród, całe państwo bohaterów. Śmierć jest piękna, jeśli mężczyzna przyjmuje ją jak bohater: a przyjmuje ją w ten sposób, kiedy ginie za ojczyznę. Dopiero myśl o tym nadaje jego śmierci wyższy sens ofiary własnego „ja" za jakiś wyższy cel[51].

Tyrtajos w swych elegiach wyrażał nową relację pomiędzy człowiekiem i państwem. W miejscu dawnej arystokratycznej rywalizacji, znanej z dzieł Homera, umieścił staranie o pamięć, którą społeczność nagrodzi swoich wiernych obrońców, w równej mierze tych, którzy powrócili zwycięscy, jak również tych poległych w walce i odpowiednio uczczonych. W ten sposób to państwo stało się gwarantem nieśmiertelności człowieka, można było albo przetrwać w pamięci potomnych, albo pozwolić na całkowite unicestwienie swojego istnienia – *polis* z utworów Tyrtajosa nie pozostawiała swym obywatelom właściwie żadnej możliwości wyboru.

Co szczególnie istotne, Sparta w tragedii Norwida osiągnęła już ten poziom przed przybyciem Tyrteja i stanowi wspólnotę wojowników, wierzących w możliwość przetrwania w pamięci współobywateli oraz w trwałość państwa, rozciągającą się na losy wszystkich jednostek. Dowodzi tego wieniec laurowy, będący nagrodą dla syna Hieroplity, jak również postawa Starca, strofującego Daima, który zamiast przekazać informację o przebiegu bitwy, pragnął uspokoić ojcowski niepokój Spartanina:

Przeklętym bądź i odnieś razy moje na karku twym, człowieku! do wszelkiego zdrajcy podobien… Nie o jedynego syna swego pyta ciebie prawy Spartańczyk, nie!

---

[51] W. Jaeger, op. cit., s. 156.

Mów o pospolitej-rzeczy w pierwszym słowie i w pierwszym zaraz słowa wyzionięciu.
O wodzu! a nie synu czyim powiadaj... [Pwsz., t. 4, s. 504-505]

A zatem Tyrtej rzeczywiście został ukształtowany niezgodnie z dotychczasową tradycją (tak sugerował Sawicki), lecz w obrazie samej Sparty Norwid wiernie odtwarza wychowawcze rezultaty jego działalności, niejako pozbawiając tego ateńskiego poetę ciężaru odpowiedzialności za wykształcenie nowatorskiego rozumienia *arete* i dając do zrozumienia, że to w samej społeczności powinny się znaleźć siły, które mogłyby podźwignąć jej morale i przydać nowych sił w walce. Zaś kluczowym aspektem spartańskiego wizerunku w *Tyrteju* okazuje się kult trwałości państwa i jego militarnej sprawności.

Niezwykłą rolę w tragedii odgrywają Delfy, z których wyrokami w pełni utożsamia się Tyrtej. W zastanawiająco różny sposób wygląda reakcja Aten i Sparty na ten wybór i jego konsekwencje. Ateńczycy zmieniają w sposób radykalny nastawienie do Tyrteja, wcześniej wzgardzonego kaleki i wyśmiewanego poety. Boski głos wyroczni odmienił niestałe przekonania ludu, co zdumiewa syna Chariklesa:

... Niewiele jeszcze temu dni, pomnę jak dziś, kiedy na rzecz małych-bakanalii napisałem był ów wiersz (dla którego jednogłośnie pogardzono Tyrteja rymem). Któż? wtedy w całym mieście byłby się poważył dopuścić, choćby jak coś najoddaleniej prawdopodobnego, że ten właśnie, że ten nieledwie wyświstany rymotwórca w Apollinowym stanie wieńcu na progach wielkiego Tezeusza! [...]
Niezbyt jeszcze dawno, i tu, opodal, przed domostwem czcigodnego Pentekontarka – pomnę jak dziś – któż nie mówił o chromym Tyrteuszu, że jest „kulawy”? – któż go i „jednookim” nie nazywał mową człowieczą? [...] Dziś – zauważono, że nie jest bez osobnego wdzięku kolebanie się w chodzie szczęśliwego bogów ulubieńca! Że podobną chwiejność kroku mają męże nawykli do panowania falom morskim lub nieskorzy do ubiegania się o rzeczy, które powinne są ich czekać. Dziś, zaprawdę, dopiero spostrzeżono, o ile i samo nawet przy-

ćmienie oka lewego znamionuje wzrok rzutny i trafnie do u-celania uzdolniony... Dziś... stał się głos bogów głosem ludu... [Pwsz., t. 4, s. 487-488]

Ateńczycy, ufający nieomylnej wyroczni, doszli do wniosku, że sami mylili się względem Tyrteja. Jednakże przemiana ich poglądów jest powierzchowna – gdyby było inaczej Laon nie śledziłby Eginei, podejrzewanej o odbywanie tajemnych schadzek z Tyrtejem. W ten sposób Norwid sugeruje, jak wielką moc miała w Atenach sankcja religijna, skoro w tak diametralny sposób odmieniła nastroje i poglądy obywateli.

Eric R. Dodds, podkreślając niezwykły wpływ, jaki wywierały Delfy w starożytnej Grecji, tłumaczy ich fenomen specyfiką początków greckiej kultury, poszukującej wyższej od ludzkiej instancji, koniecznej zwłaszcza w chwilach dziejowego zamętu:

W kulturze winy jawi się nadzwyczaj silna potrzeba nadprzyrodzonej opieki, autorytetu wyrastającego ponad człowieka. Ale Grecja nie miała Biblii ani Kościoła. Właśnie dlatego Apollo, ziemski namiestnik niebiańskiego Ojca, zjawił się, by wypełnić tę lukę. Bez wsparcia Delf greckiemu społeczeństwu trudno byłoby wytrzymać napięcie, jakiemu podlegało ono w epoce archaicznej. Druzgocące poczucie ludzkiej niewiedzy i niepewności, strach przed boskim *phthonos*, strach przed *miasma* – takie brzemię byłoby nie do zniesienia bez przekonania, jakie dać mógł niebiański doradca, że poza dostrzeganym chaosem istnieje wiedza i świadomy cel. [...] Oprócz przekazywania swej boskiej wiedzy mógł Apollo powiedzieć człowiekowi, co ten powinien czynić, kiedy czuje się niepewny lub przestraszony[52].

Decyzja wyroczni w Delfach, niezrozumiała dla Ateńczyków, stała się przyczyną wielkiego poruszenia umysłów dopiero w Sparcie, po poniesionej klęsce w bitwie z Meseńczykami. Wówczas Starzec sformułował dwie potencjalne odpowiedzi[53]

---

[52] E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 74.

[53] O znaczeniu okrzyku starca zob. G. Halkiewicz-Sojak, op. cit., s. 64.

na pytanie o przyczyny niepowodzenia: „O! po trzykroć Barathra!... o! zdrado ateńskiego ludu... albo skończenie się wygłosów bożych w przeświętych Delfach...” [Pwsz., t. 4, s. 505]. Alternatywa wyrażona przez Starca dotyczyła sytuacji, kiedy o klęsce mogła przesądzić zdrada Ateńczyków, którzy sfałszowali lub specjalnie przeinaczyli boski wyrok, żeby osłabić spartańskiego ducha i wywołać zgorszenie, przysyłając wodza-kalekę. Nie jest to jednakże ostateczne rozwiązanie, gdyby bowiem odrzucić możliwość ateńskiej zdrady, pozostanie wyłącznie opcja oszukania ludu przez Apollona i kompromitacji autorytetu Delf. Jeśli niewierność Ateńczyków potraktować jako wytłumaczenie politycznego aspektu sytuacji, to podważenie tradycyjnej roli wyroczni należałoby do kręgu głębokich przekształceń mentalności Spartan, porzucających wyjaśnienia natury religijnej. Mielibyśmy wówczas do czynienia z zalążkami racjonalizacji ludzkiego życia, która, wykluczając istnienie boskiego wsparcia, wskazuje rozum jako jedyną instancję dla człowieka poszukującego wiedzy o tym, w jaki sposób należy postępować.

W myśli Starca, wyrażającej oburzenie i zgrozę, zawarty został projekt niezrealizowanego spartańskiego „oświecenia”, opartego na wierze w ludzi i trwałość państwa, większą od wiary w bogów. Werdykt wydany przez Senat i Polemarków w kompromisowy sposób łączy oba potencjalne rozwiązania, tłumaczące przyczyny poniesionej klęski. Winą obarczeni zostają Ateńczycy, lecz nie za zdradę, a za przesadne zwlekanie z podjęciem decyzji, sam Tyrtej zaś zostaje uznany za wodza nieobecnego, który nie miał wpływu na wynik stoczonej walki. Rola wyroczni ulega pominięciu, jej autorytet zatem nie zostaje naruszony, chociaż w pewien sposób wyraża to osamotnienie Spartan, pozbawionych boskiej opieki i skazanych na racjonalne rozumowanie w obliczu porażki.

SENAT
Szemraniu tak sprawiedliwie donośnemu Senat się bynajmniej nie sprzeciwia, lecz u niego przed wszystkim sąd ma wagę: jakoż słuszna jest pomnić i słuszna jest uważać, że godzina, w której mąż-wyroków do Lacedemony przybył, odnosi się do ludu ateńskiego, nie zaś do osoby Tyrtejowej, wysłannikiem będącej.
KRÓLE-SENATU
Że nie słyszeliśmy nowo przybyłego męża-wyroków, ażeby zapowiadał co obcego, ale owszem, iż głosił uległość władzom w Lacedemonie świętym – że przesławną królów zgasłych pamięć zalecał czcić – tedy i co do osoby jego wyjątek żaden przedwcześnie być nie może usłuszniony. [Pwsz., t. 4, s. 508]

Sekwencja zdarzeń z ostatniej zachowanej sceny okazuje się znacząca – Tyrtej zbliża się w pobliże Królów, Senatu (prawdopodobnie Geruzji) i Eforów, po czym, po wydaniu wyroku uniewinniającego, ustępuje wraz ze swym pocztem i kieruje się w „miejsce ustronne" [Pwsz., t. 4, s. 508]. To zachowanie przedstawicieli spartańskiej władzy zdaje się przeczyć tezie o ofierze złożonej z życia, która miałaby stać się udziałem poety. Właściwie nic nie zapowiada, żeby miał go czekać jakikolwiek straszny los, o ile za straszny nie uznamy cienia historii, której brak zawłaszczył dalsze koleje losu Tyrteja, zarówno tego autentycznego, jak i tego z utworu Norwida.

O ile wizerunek Aten, wyłaniający się z tragedii *Tyrtej* nie odbiega od tradycyjnych schematów, to w przypadku Sparty poeta nie poprzestał na zinterpretowaniu źródeł, nie ograniczył się także do powtórzenia historii zaczerpniętej z dzieła *Epitoma historiarum Philippicarum* Justyna[54]. Stworzył odmienny od znanych wcześniej obraz kultury spartańskiej, niedocenionej przez boskiego wysłannika z utworu i niejednoznacznej w wymowie. Pomyślanej prawdopodobnie jako próba wypełnienia dojmującej, historycznej luki, o której wspominał Carr i stworzenia alternatywnej historii Sparty.

---

[54] Zob. T. Sinko, op. cit., s. 42.

Nie można wykluczyć, że w ujęciu poety Ateny i Sparta stanowić miały coś na kształt dialektycznego układu, zapewniającego cywilizacji trwałość istnienia. W przypadku Aten zafascynowała Norwida zapewne trwała, religijna więź spajająca społeczność i stanowiąca gwarancję dla rządów ludu. Więź, która niekiedy okazywała się ideologicznym narzędziem w rękach cynicznych polityków, potrafiących przy jej użyciu rozprawić się z własnymi wrogami, o czym przekonuje *casus* Sokratesa. Norwid zauważył wszakże, że lud ateński szybko się zmitygował, wyganiając oskarżyciela Sokratesa i stawiając filozofowi pomnik, musiał zatem doceniać niezwykłą rolę Aten w wywołaniu intelektualnej rewolucji narodzin nowoczesnej jednostki. Na ateńskiej agorze, w jednym ze swych wierszy, umiejscowił przecież św. Pawła, przewidując słusznie, że to spotkanie, choć niefortunne i pozbawione chęci wzajemnego zrozumienia, przesądziło o losach cywilizacji.

W przypadku Sparty Norwid podkreśla trwałość tradycji tego społeczeństwa, niezwykle skupionego na kultywowaniu własnej kulturowej ciągłości. W *Tyrteju* Norwid sugeruje, że słabym punktem Sparty był pierwiastek ludzkiej racjonalności, który znalazł się u jej podstaw. To Likurg zamknął Spartę w perspektywie historii pozbawionej Boga, tym samym skazując jej obywateli na życie w ciągłej walce, zmaganiu z nieposłuszną materią historii. Gdyby bowiem świat można było urządzić na wzór Sparty, czas stanąłby w miejscu. Było to przecież państwo, a przynajmniej tak sądził Norwid, przeciwstawiające się jakiejkolwiek modyfikacji i walczące z każdą sytuacją potencjalnej zmiany. Dlatego klęska, która stała się udziałem Spartan, przyczyniła się do wydania złowróżbnego okrzyku Starca wygrażającego bogu, którego rada okazała się katastrofalnie nieudana. Stąd zauważalna w dramacie spartańska rezygnacja z przepowiedni wyroczni delfickiej, która traci prawo kreowania ludzkich losów ze względu na swój wgląd w meandry fatum

i tym samym przestaje być nadludzką, opiekuńczą dla ludzi instancją. Norwid nie dokończył swego utworu, lecz w istniejącym fragmencie trzeciego aktu wyraźnie akcentuje racjonalny wymiar działań społeczeństwa, które wyłącznie z siebie czerpie siły potrzebne do przezwyciężenia klęski. Nie można bowiem zapominać, że to Sparta zatriumfuje w starciu z Meseńczykami, a sto kilkadziesiąt lat później będzie stanowić główne źródło oporu w konflikcie grecko-perskim. Choć ta spartańska siła niosła ze sobą także niebezpieczeństwa, o których wspomina Norwid w komentarzu do *Album Orbis*:

> Dwa wieki wojen perskich i długiej peloponeskiej – oto główna epoka. Wyrabia się i utwarza stan (równość w obliczu prawa), jawność, odpowiedzialność, obowiązalność publiczna, wojsko, marynarka, przemysł… arcydzieła… Udział w tym doryjskiej Sparty prawie żaden – to wszystko jońskie!
> Sparta ostatecznie łamie Ateny, ale sama zupełnie i bez śladu wygasa, gdy hellenizm joński trwa i dalej rozwija się, nawet po wzięciu Aten przez Lizandra! [Pwsz., t. 11, s. 398-399]

Potęga Sparty okazała się w rezultacie procesów historycznych, w tym także tych z czasów drugiej wojny meseńskiej, kresem aktywności Dorów w dziedzinie literatury, filozofii i sztuki, a ich zwycięstwo nad Atenami przyspieszyło całkowitą katastrofę greckiego świata. Ich skłonność do izolacji stała się negatywnym piętnem, odciśniętym na wizerunku Sparty i Norwid trafnie ukazał tego konsekwencje.

Sparta, wbrew pojawiającym się niekiedy sugestiom, nie jest powstaniową Polską, choć może niektóre elementy tego świata zdają się sugerować takie rozstrzygnięcie. Choćby spartański okrzyk „zwyciężyć albo zginąć” pojawia się w liście skierowanym do Karola Ruprechta z 1863 r. w kontekście błędów fałszywie rozumianego patriotyzmu, który uzależnia istnienie narodu od ponawiania wysiłków narodowowyzwoleńczych. Norwid wspomina także w tym kontekście o fundamen-

talnej różnicy pomiędzy światem starożytnym i chrześcijańskim. Odmienność, opierająca się na tajemnicy Odkupienia, sprawia, że powielanie minionych błędów jest karygodnym przewinieniem współczesności, zwłaszcza gdy okazuje się, że antyczne nieprzejednanie i ludzkie spojrzenie na historię, całkowicie pozbawione nadziei, zniekształciły perspektywę oglądu zdarzeń, także tych tragicznych dla narodu polskiego. Badaniu przeszłości w wymiarze materialnym przeciwstawia Norwid „archeologię-uczuć”, czyli takie zinterpretowanie historii, które pozwala zauważyć narodziny chrześcijaństwa jako moment przełomowy, odmieniający nie tylko wszystko to, co nastąpiło po śmierci Chrystusa, lecz także to, co istniało przed nim, gdyż w perspektywie jego ofiary dzieje świata nabierają zupełnie innego sensu. W ten sposób Norwid każe spoglądać na całokształt dziejów, dodajmy w kontekście wcześniejszych rozważań poświęconych *Tyrtejowi*, że także na spartański epizod z dziejów Grecji, wyszukując – pod wierzchnią warstwą konfliktu między dwoma helleńskimi ludami – prawidła rozwoju historycznego o fundamentalnym dla współczesności znaczeniu. Dzięki temu ostateczna klęska spartańskiego ładu i sposobu sprawowania władzy nad podległymi ludami, opartego na nieustannym generowaniu konfliktów i postrzeganiu rzeczywistości w kategoriach wrogiego świata otaczającego spartańską wyspę, może stać się pouczającą lekcją dla Polaków w dziewiętnastym wieku:

> Archeologia-uczuć zależy cała przynajmniej na tym, aby nie chcieć pełnić po Chrystusie, co było już dawno przed Chrystusem wyzupełnione i wyczerpnięte – a przeto aby chociaż o lat dziewięćset nie mylić się.
> Powiedziałbym i napisałbym, że jeżeli Polacy nie mają i nie chcą uprawiać zdolności podniesienia nieprzyjaciół Ojczyzny do godności znośnych sąsiadów, to wszystko na nic się nie zda. [...]

> Kto tego nie widzi i na każde zapytanie, czy to kościelne, czy administracyjne, czy społeczne, odpowiada tylko dwa słowa, skądinąd bardzo szanowne, to jest „krew” i „zwyciężyć albo zginąć” – – temu nic nie odpowiem, tylko płakać będę, aż mu odpowie czas – aż mu czas odpowie! [Pwsz., t. 9, s. 114]

Ten spartańsko-ateński system odniesień został przez Norwida ukształtowany z dużą dbałością o historyczne prawdopodobieństwo, żeby odwołać się do rozważań White’a, lecz nie w celu stworzenia prostej analogii pomiędzy dziejami Polski i Grecji. Norwid aplikuje swoim czytelnikom dużą dozę archaicznie odległego świata, lecz czyni to właśnie po to, by opisywać świat jednak inny, niż ten znany współcześnie. Dzięki temu możliwe stało się postawienie pytań choćby o to, w jaki sposób rodziła się starożytna demokracja, na czym polega różnica między indywidualizmem dawnych Greków a tym znanym współczesnym ludziom oraz czym charakteryzowała się pierwotna ludzka religijność i dlaczego potrafiła uspójniać luźne, międzyludzkie więzi, zamieniając je w mocne powiązania społeczne. Zaś Tyrtej w ujęciu Norwida to być może zaledwie fałszywy prorok, wykluczony z obu światów i skazany na nieustanne redefiniowanie swojej roli, kapłan przyszłości, którego czas nigdy nie nadchodzi.



Strona Herodota. Zakończenie

Podstawowym zamierzeniem tej pracy było zrekonstruowanie i opisanie metod, przy użyciu których Norwid interpretował w swojej twórczości postaci, wydarzenia i dzieła powiązane z losami greckiej kultury. Starałem się wykazać, że sposób, w jaki Norwid gromadził i kolekcjonował wiedzę o antycznym świecie odbiegał znacząco od poczynań jego literackich poprzedników. Skupił się na zgłębianiu antycznej literatury (Homer, Tyrtajos), filozofii (Platon), historii (Herodot, Tukidydes, Plutarch) i prac geografów (Pauzaniasz, Strabon), zaś w wyciąganiu wniosków niejednokrotnie wyręczali go Vico, Creuzer lub Maury. Na podstawie zgromadzonej wiedzy budował dopiero własne koncepcje, prowadzące tak naprawdę do powstania wielu różnych obrazów Grecji, która – w jego mniemaniu – ofiarowała ludzkości dialog sokratejski i tragedię, przyczyniła się do narodzin indywidualizmu i jako pierwsza umożliwiła ludowi udział we współrządzeniu państwem. Ta sama Grecja przyczyniła się także do upadku Cesarstwa Rzymskiego – pod tym względem Norwid nie wahał się, aby hellenizm uczynić ważnym czynnikiem historiozoficznym, oddzielić język i kulturę od losu „etnicznych” Greków.

Zainteresowania Norwida, które dotyczyły starożytnej Hellady, koncentrowały się na kilku zagadnieniach. **Po pierwsze**,

w jaki sposób przebiegał proces powstawania Grecji i kreowania polityczno-społecznego ładu, który zdeterminował jej losy. Uwagę Norwida przyciągało zjawisko skomplikowanych związków, łączących starożytnych Hellenów z Pelazgami, Fenicjanami, Egipcjanami i Babilończykami. Obraz, wyłaniający się z notatników poety skłania do przypuszczeń, że postrzegał epokę od klęski Persji po triumf Aleksandra Macedońskiego jako intelektualną rewolucję, fundamentalną dla losów kontynentu. Rewolucyjność greckich dziejów dotyczyła w zdecydowanej mierze metamorfozy ludzkich relacji ze światem i siłami ponadnaturalnymi. Norwida zafascynowała instytucja wspólnoty politycznej, która uczyniła z człowieka, szczególnie dzięki działalności Sokratesa, przedmiot filozoficznego namysłu. Postacią o kluczowym znaczeniu dla Norwida był także Platon. Pomiędzy greckim mędrcem, skazanym przez Ateńczyków na śmierć, a jego wybitnym uczniem poeta dostrzegał zależność twórczej kontynuacji. W jego mniemaniu to właśnie Platon sformułował myśli o zasadniczym znaczeniu dla rozwoju chrześcijaństwa. Jedna z kluczowych koncepcji dotyczyła życia jako procesu naśladowania Demiurga. Zagadnienie religijnej *mimesis* pojawia się w *Quidamie*, zwłaszcza w wątkach poświęconych „duszpasterzom" z poematu: Artemidorowi, Jazonowi i Gwidonowi.

Po drugie, Norwid dostrzegał znaczenie greckiego „wynalazku" pamięci, rozumianej jako metoda wykorzystywania przeszłości w rozstrzyganiu aktualnych problemów wspólnoty. Grecka pamięć, użyta przez poetę do stworzenia paraleli łączącej antyk ze współczesnością, zakładała konieczność cyklicznej interpretacji czasu. W mniemaniu autora *Epimenidesa* historię współczesną cechowała przewaga zapominania nad pamiętaniem – ten proces zaś sprzyjał unieważnianiu i instrumentalizowaniu historii. Tymczasem przeszłość powinna wspierać żywych, nie zaś pomagać w manipulowaniu nimi. Ten proces stał się jednym z kluczowych wątków tragedii *Kleopatra*

i Cezar. Przeszłość została w niej ukazana jako magazyn gromadzący rekwizyty zbędne dla funkcjonowania społeczności. Stopień, w jakim obciążyła aktualne życie Egipcjan, sprawił, że nieubłaganą konsekwencją stał się proces erozji jej znaczenia. Dzięki temu Rzymianie mogli podjąć próbę podporządkowania egipskiej pamięci kulturowej własnym imperialnym planom.

Po trzecie, Norwid sproblematyzował zagadnienie powiązań zachodzących między poetą i mieszkańcami *polis*. Historia Tyrtajosa stała się pretekstem do ukazania archaicznej, religijnej świadomości Greków. Proces racjonalizacji, powiązany z losami wyroczni delfickiej, stał się podstawą do ukazania przeciwstawnych modeli greckiej państwowości. Na przykładzie Aten i Sparty Norwid scharakteryzował dwa odrębne modele poetyckiego słowa. Poezja Tyrteja to wyraz boskiego natchnienia, którego nikt nie chce wysłuchać, natomiast poezja spartańska jawi się jako wyraz dążeń samej wspólnoty, pragnącej zachować wiedzę o własnej przeszłości. Ateńska *polis* opiera się na nieustannym modyfikowaniu ustrojowego kształtu, jest projektem rozwijającym się w czasie. Tymczasem *polis* spartańska opiera się na repetycji, biernym odtwarzaniu modelu obywatela i państwa, które zostało powołane do istnienia przez Likurga. To zestawienie posłużyło skontrastowaniu dwóch reguł kształtowania etniczno-religijnej tożsamości. Jak można domniemywać, dla Norwida obie te reguły stanowiły nieodzowny element więzi społecznych, zwłaszcza tych, które cechować powinna duża trwałość.

Skłonność do nieuzgadniania poszczególnych helleńskich wizerunków prowadziła Norwida wielokrotnie na manowce, notatniki są bowiem pełne szczegółów zaczerpniętych ze źródeł, które nie powracają, gdyż wyłącznie raz skupiły na sobie uwagę poety i nie odegrały większej roli w jego myśleniu. Ta erudycyjna droga rozpoczęła się wraz z Winckelmannem, który nauczył autora *Rzeczy o wolności słowa*, w jaki sposób

należy podziwiać estetyczną doskonałość świata greckiej sztuki. Z czasem jednak Norwid porzuci przekonanie o słuszności regresywnej utopii antropologicznej, która pozwalała Winckelmannowi postrzegać Helladę wyłącznie jako ojczyznę wolności i piękna. Uwaga poety skoncentruje się na powiązaniach hellenizmu z chrześcijaństwem, na tym skomplikowanym związku, w którym chrześcijaństwo będzie zarazem destruowało i ocalało od zniszczenia pozostałości po greckiej filozofii, literaturze i architekturze. Ten proces współistnienia pierwiastków pogańskich i chrześcijańskich doskonale odzwierciedla postać Sokratesa, dla którego Norwid zarezerwował w swej twórczości szczególne miejsce – łącznika pomiędzy chrystianizmem i grecką mądrością. Ta koncepcja nie uzyskała wszakże pełnej spójności, poeta nie potrafił bowiem zignorować faktu przynależności Sokratesa do tradycji filozofii racjonalistycznej. Bóg, który jednocześnie pozostaje *daimonionem*, nie do końca spełnił Norwidowskie oczekiwania.

Czego zatem Norwid poszukiwał w starożytnej Grecji? Z całą pewnością była dla niego miejscem, w którym narodziła się historia Europy. Te greckie początki przyczyniły się – zdaniem poety – do stworzenia mechanizmów, które pozwalają diagnozować duchową kondycję współczesności poprzez analizowanie jej stosunku do greckiego mitu „złotego wieku". Zideologizowanie sposobu prezentowania greckich osiągnięć, charakterystyczne zarówno dla epoki oświecenia, jaki i romantyzmu, stanowiło dla Norwida dowód na to, że wizerunek Grecji uległ trwałemu zafałszowaniu. Proces kumulacji doświadczenia, traktowany jako ogólnoludzka potrzeba zachowania minionych zdarzeń i pokoleń w pamięci, uległ przerwaniu i zmarginalizowaniu. Norwid usiłuje scalić duchowe losy Europy i uchronić je przed zapomnieniem. W specyfice helleńskiego sposobu konceptualizowania rzeczywistości tkwią jednak nie tylko zalety, lecz także poważne niebezpieczeństwa.

Poeta gromadzi wiedzę, by trafniej diagnozować problemy, które ludzie Zachodu odziedziczyli wraz z greckimi początkami cywilizacji.

Zainteresowanie okazywane przez Norwida historii Grecji wiązało się zapewne z tym, że poeta całkowicie podzielał przekonanie o roli, którą odegrał grecki „cud" narodzin literatury, filozofii i demokracji. Raz ustanowione cywilizacyjne fundamenty w niewątpliwy sposób wpłynęły na dzieje Europy, zaś niezwykły związek hellenizmu i chrześcijaństwa, w mniemaniu Norwida, ugruntował tę obecność greckiego ducha także w świecie dziewiętnastego wieku. Jego erudycyjne poszukiwania dowodzą, że przywiązywał ogromną wagę do wiedzy o starożytnej Grecji, gromadząc fakty, cytaty i idee, które powstawały w tamtych warunkach historycznych. W przypadku Norwida należy wszakże rozważać nie tylko jego aprobatywny i afirmujący stosunek do greckiego dziedzictwa. Trzeba także podejmować temat – posługując się sformułowaniem Haydena White'a – brzemienia greckiej historii[55] i jej wyjaławiającego wpływu na europejski sposób myślenia o naturze samego człowieka, i o przeszłości. Jak zauważa White:

> Historyk nikomu się nie przysłuży, tworząc pozorną ciągłość pomiędzy światem współczesnym i tym, który go poprzedzał. Przeciwnie, bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy historii, która wychowa nas w duchu braku ciągłości, gdyż to właśnie brak ciągłości i chaos są naszym losem. Jeżeli, jak to powiedział Nietzsche, „sztuka istnieje po to, byśmy nie umarli od prawdy", prawda istnieje po to, byśmy nie dali się uwieść światu, który nie jest niczym innym, jak tylko tworem naszych pragnień[56].

[55] O kategoriach „dziedzictwa" i „brzemienia" w historiografii i historiozofii zob. M. Bugajewski, *Brzemię przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, Poznań 2009, s. 11-28.

[56] H. White, *Brzemię historii*, tłum. E. Domańska, w: *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 76.

W odniesieniu do twórczości Norwida może znaleźć zastosowanie szczególnie ostatnie z przytoczonych zdań. Celem poety było bowiem wykazanie, przy całej naszej zależności od greckiej cywilizacji, że ten wpływ bywa niekiedy szkodliwy i stanowi raczej projekcję, stwarzającą ciągłość europejskiej historii, niż niepodważalny fundament naszego myślenia o świecie i człowieku.

Pod pozorem tego powszechnie akceptowanego przekonania, że źródła myślenia, rozumianego jako spekulatywny namysł nad światem, wywodzą się z Grecji i że to właśnie wówczas, mniej więcej ok. V wieku p.n.e., został stworzony model europejskiej duchowości („narodzin ducha", jak to ujął Bruno Snell[57]), Norwid zapewne dostrzegł niebezpieczeństwo wynikające z bezrefleksyjnego powiązania historii powszechnej z losami Hellady. Zwłaszcza dwie kwestie skupiły na sobie uwagę poety: racjonalizm oraz skłonność do repoganizacji i walka z religijną wizją rzeczywistości. Oba te aspekty hellenizmu wiązały się ze skłonnością, by z człowieka uczynić miarę wszechrzeczy.

To, w jaki sposób Norwid potraktował relację zachodzącą pomiędzy hellenizmem i przeszłością w *Quidamie*, *Epimenidesie*, *Kleopatrze i Cezarze* oraz w *Tyrteju*, dowodzi, że droga, którą podążyła cywilizacja europejska została rzeczywiście w znaczącym stopniu zdeterminowana przez jej greckie początki. Jednak dla Norwida nie oznaczało to, że ten grecki fundament cywilizacji skutecznie gwarantuje jej trwałość. Poeta zauważył, że to Grecy przyczynili się do wynalezienia historii i pamięci. W swych utworach (*Epimenides*, *Kleopatra i Cezar*, *Tyrtej*) zwracał wszakże uwagę na fakt, że pragnęli zachować wiedzę o przeszłości ze względu na chęć zapanowania nad nią. Obrazy z przeszłości, uchwycone w dziełach historycznych i poetyckich, na zawsze zachowały perspektywę charakterystyczną dla

[57] Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. O. Onysymow, Warszawa 2009.

Greków i wyłącznie dla nich przychylną. Grecki ogląd świata koncentruje się bowiem na tym, by teraźniejszość postrzegać wyłącznie jako przyszłą przeszłość, redukując tym samym jej znaczenie. Na ten mechanizm zwróciła uwagę Hannah Arendt, podkreślając, że istota greckiego myślenia o historii polegała na oporze znikomego, ludzkiego świata przed rozpłynięciem się w wieczności kosmosu. Jak twierdzi Arendt:

> U początków dziejów Zachodu milczącym założeniem historiografii było rozróżnienie pomiędzy śmiertelnością ludzi i nieśmiertelnością natury, pomiędzy rzeczami wytworzonymi przez człowieka i rzeczami, które powstają samoistnie. Wszystkie rzeczy zawdzięczające istnienie ludziom, takie jak dzieła, czyny i słowa, są zniszczalne, jak gdyby zarażone śmiertelnością swych autorów. Gdyby jednak śmiertelnikom udało się nadać swym dziełom, czynom i słowom pewną trwałość i powstrzymać ich niszczenie, to weszłyby one, przynajmniej w pewnym stopniu, do świata wiecznego trwania i zadomowiły się w nim, a sami śmiertelnicy znaleźliby swoje miejsce w kosmosie, w którym wszystko oprócz ludzi jest nieśmiertelne[58].

Mnemosyne, matka wszystkich muz, umożliwia ochronienie ludzkich dzieł przed zniszczeniem. Jest to jednak możliwe wyłącznie w odniesieniu do dzieł, czynów i słów o najwyższej randze, takich, które nie mogą ulec zapomnieniu. Zatem kultura europejska, i z tą opinią zapewne zgodziłby się także Norwid, otrzymała od Greków niezwykle niebezpieczny dar. Wraz z koncepcją historii i pamięci odziedziczyła także niepowtarzalność greckiego losu, niemożliwego do powtórzenia wzorca doskonałości.

Norwid podkreślał w *Quidamie*, że grecki sposób myślenia i wychowania opierał się na chęci zawładnięcia ludzkim umysłem, podporządkowania jednostki intelektualnym wzorcom filozoficznym, które uniemożliwiają konceptualizowanie wiedzy

---

[58] H. Arendt, *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 52.

o świecie z innej perspektywy niż grecka. Upadek Rzymu wiązał się w optyce poety z tym właśnie aspektem greckiej *paidei*, z panowaniem, które grecka kultura zdobyła nad umysłami Rzymian. Natomiast losy Epirczyka, głównego bohatera poematu, dowodzą złowrogiego wpływu greckiego sposobu myślenia na tożsamość poszczególnych jednostek poszukujących prawdy i piękna. Dlatego też, jak zauważył Norwid, korzystając z genialnych „wynalazków" Grecji, warto pamiętać o niebezpieczeństwach, które przy udziale Greków stały się nieodłącznym udziałem naszego życia.

Europejski stosunek do greckich narodzin historiografii – jak zauważył Donald R. Kelley – trafnie obrazuje jedna z herm neapolitańskiego Muzeum Narodowego, ukazująca janusowe oblicze Tukidydesa i Herodota, spoglądających w przeciwnych kierunkach. Ta opozycja odzwierciedla zakres zainteresowań, które odziedziczyliśmy po Grekach.

> Klio pokazuje – twierdzi Kelley – rzecz jasna, więcej niż dwa oblicza; jednakże paradygmaty ustanowione przez owych dwóch pierwszych czcicieli muzy historii przetrwały, w różnorodnej i złożonej postaci, przez prawie dwadzieścia pięć wieków. Z jednej strony jest to tradycja tego, co wiek XVIII nazwał „historią kulturową", która zajmuje się wszystkimi aspektami ludzkiego doświadczenia, tak duchowymi, jak i materialnymi, tak prywatnymi, jak i publicznymi, tak kobiecymi, jak i męskimi, a także mitami i misteriami odległej starożytności, oraz bieżącymi kryzysami. Z drugiej strony jest to zajęcie się najważniejszymi wydarzeniami historii politycznej i militarnej, zagadnieniami materialnych interesów, wpływami i władzą oraz czynnikami przyczynowymi ukrytymi pod powierzchnią widocznych zmian zachodzących w sprawach publicznych. Z jednej więc strony, historia jako szerokie i niekończące się pole ludzkich „badań", z drugiej zaś, historia jako proces, który wytyczają czy ograniczają tradycyjne czynniki wyjaśniające, a być może wręcz jako proces dający się kontrolować (o ile wyciągane z niej wnioski byłyby prawidłowe)[59].

---

[59] D.R. Kelley, *Oblicza historii. Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, tłum. M. Tomaszewski, Warszawa 2010, s. 15.

Norwid zapewne nieco inaczej określiłby zakres historycznych pasji, które stały się udziałem Europejczyków dzięki Grekom. Jednak zasadnicza kwestia pozostaje niezmienna od wieków – nie można jednocześnie podążać drogami, wyznaczonymi przez Herodota i Tukidydesa. W twórczości Norwida pierwszy z wymienionych historyków odgrywa zdecydowanie większą rolę. Jako patron historii antropologizującej[60], nastawionej na prezentację szerokiej perspektywy rozmaitych ludów, religii i kultur. A także jako zwolennik spisywania narracji o przeszłości, opartej na bazie opowieści (*logoi*), w których także fantastyczne wydarzenia relacjonowane są z pełnym zaangażowaniem, gdyż nawet jeżeli nie mówią niczego o przeszłości, to z pewnością relacjonują proces przemian ludzkiego umysłu. Norwid, znacznie mniej naiwny od Herodota, lecz w podobnym stopniu zafascynowany znaczeniem każdego detalu opromienionego blaskiem mijającego czasu, odwiedził neapolitańskie Muzeum Burbońskie w trakcie pobytu we Włoszech. Jeśli natrafił na tamtą hermę, w wizerunku historyka z Halikarnasu mógłby odnaleźć nieco zniekształcone, lecz dobrze sobie znajome oblicze.

---

[60] O dwóch typach historiografii, zapoczątkowanych przez Herodota i Tukidydesa zob. D. Ratajczakowa, *Grecki dar*, w: *O historyczności*, red. K. Meller, K. Trybuś, Poznań 2006, s. 23-41.

Nota bibliograficzna

- *Sokratejskie drogi cywilizacji w prelekcjach paryskich Norwida*, artykuł opublikowany w: *Homo politicus. Polityczne aspekty literatury, języka, filmu i teatru*, red. M. Junkiert, A. Pytlewska, L. Marzec, A. Michalska, Poznań 2009, s. 317-325.
- *Chrześcijański platonizm Norwida – rekonesans*, artykuł w pierwotnej wersji opublikowany w: „Podteksty" 2009, nr 3.
- *Klasycyzm jako konieczna hipoteza lektury greckich utworów Słowackiego – zarys problemu*, artykuł w pierwotnej wersji opublikowany w: *Klasycyzm. Estetyka – Doktryna literacka – Antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009, s. 327-343.
- *W cieniu Rosji? Mit jedności grecko-słowiańskiej w twórczości Adama Mickiewicza*, artykuł opublikowany w: *Obraz Rosji w literaturze polskiej*, red. J. Fiećko, K. Trybuś, Poznań 2012, s. 159-179.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

Mickiewicz A., *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, t. 1-17, Warszawa 1993-2005.
Norwid C., *Pisma wszystkie*, t. 1-11, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa 1971-1976.
Norwid C., *Pisma wybrane*, t. 1-5, wybrał i objaśnił J.W. Gomulicki, Warszawa 1968.
Norwid C., *„Mądrość – filozofia – wiedza (Noty co do Greków)”*, wydał z autografu i omówił J.W. Gomulicki, „Poezja” 1983, nr 4-5.
Norwid C., *Inedita. Trzy teksty filozoficzne i przekład z Platona*, wydał z autografu J.W. Gomulicki, Warszawa 1999.
Norwid C., *Bizancjum*, z autografu wydał i omówił J.W. Gomulicki, „Twórczość” 2001, nr 9.
Słowacki J., *Dzieła*, t. 1-14, red. J. Krzyżanowski, Wrocław 1959.

Bibliografia przedmiotowa

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
Ampère J.-J., *De l’histoire de la poésie: discours prononcé à l’Athénée de Marseille, pour l’ouverture du cours de littérature, le 12 mars 1830*, [Marseille] 1830.
Ampère J.-J., *La Grèce, Rome et Dante: études littéraires d’après nature*, Paris 1870.
Ampère J.-J., *L’histoire romaine à Rome*, t. 1-4, Paris 1862-1864.
Ampère J.-J., *Rome sous Auguste d’après les poètes contemporains*, «Revue des Deux Mondes» 1866, t. 66.

Ankersmit F., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Kraków 2004.
Ankersmit F., *Pochwała subiektywności*, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2002.
Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans, red. M. Kalinowska, B. Parocka-Podlasiak, Toruń 2003.
Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011.
Arystoteles, *Polityka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. M. Chigerowa, Warszawa 2001.
Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa 2004.
Aske M., *Keats and Hellenism. An Essay*, Cambridge 1985.
Assmann A., *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i redakcja naukowa R. Traba, Warszawa 2008.
Augustinos O., *Greece in French travel literature from the Renaissance to the Romantic era*, Baltimore and London 1994.
Axer J., *«Latinitas» jako składnik polskiej tożsamości kulturowej*, w: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*, red. J. Axer, Warszawa 1995.
Axer J., *Mickiewicz – zbuntowany filolog klasyczny (wypowiedź niebezinteresowna)*, w: *Wykłady lozańskie Adama Mickiewicza*, red. A. Nawarecki, B. Mytych-Forajter, Katowice 2006.
Axer J., *Orka na ugorze. Filhellenizm wobec tradycyjnie łacińskiej orientacji kultury polskiej*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonensans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007.
Bartol K., *Tyrtajos*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
Beauvais D., *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803-1832*, t. 1: *Uniwersytet Wileński*, tłum. I. Kania, Rzym – Lublin 1991.
Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003.
Bernal M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, t. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, London 1987.
Bernal M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, t. 2: *The Archaeological and Documentary Evidence*, London 1991.

Bernal M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, t. 3: *The Linguistic Evidence*, New Brunswick, New Jersey 2006.
Bieńkowska E., *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975.
Binsbergen W. van, *Black Athena ten years after*, "Talanta" XXVIII-XXIX (1996-1997), s. 11-64.
Black Athena: Revisited, ed. by M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers, Chapel Hill & London 1996.
Black Athena writes back. Martin Bernal responds to his critics, ed. by D.Ch. Moore, Durham & London 2001.
Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
Blumenberg H., *Praca nad mitem*, tłum. opracowali K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009.
Borgeaud Ph., *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004.
Borowczyk J., *Poeta i (zbuntowany) filolog. Mickiewicz wobec klasycyzmu (do roku 1830). Z glosą o »Wykładach lozańskich«*, w: *Klasycyzm. Estetyka – Doktryna literacka – Antropologia*, red. K. Meller, Warszawa 2009.
Borowy W., *Główne motywy poezji Norwida*, w: idem, *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, Warszawa 1960.
Bowersock G.W., *From Gibbon to Auden. Essays on the Classical Tradition*, London 2009.
Bravo B., Węcowski M., Wipszycka E., Wolicki A., *Historia starożytnych Greków*, t. 2: *Okres klasyczny*, Warszawa 2009.
Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988.
Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. 1, Kraków 1997.
Bugajewski M., *Brzemię przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, Poznań 2009.
Burkert W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.
Canat R., *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 1: *La Grèce retrouvée*, Paris 1951.
Canat R., *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 2: *Le Romantisme des Grecs 1826-1840*, Paris 1953.
Canat R., *L'Hellénisme des Romantiques*, t. 3: *L'Éveil du Parnasse 1840--1852*, Paris 1955.
Carr E.H., *Historia. Czym jest*, tłum. P. Kuś, Poznań 1999.
Cedro A., *Przypowieść, historia. O kierunkach lektury »Quidama«*, „Studia Norwidiana" 1989, nr 7, s. 83-103.

Cedro A., *»Rzecz, której w literaturze naszej całej nie ma«. »Quidam« wobec tradycji epickich. Preliminaria*, „Roczniki Humanistyczne” 1998, z. 1, s. 231-246.
Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004.
Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.
Champfleury J., *Histoire de la caricature antique*, Paris 1865.
Champollion J.F., *Précis du système hiérogliphique des anciens Egyptiens*, Paris 1828.
Chateaubriand F.R., *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na osnowie tłumaczenia F.S. Dmochowskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1980.
Clair W.St., *Lord Elgin and The Marbles*, London, New York, Toronto 1967.
Clair W.St., *That Greece might still be free. The Philhellenes in the War of Independence*, London 1972.
Clarke M.L., *Classical Education in Britain 1500-1900*, Cambridge 1959.
Clarke M.L., *Greek Studies in England 1700-1830*, Cambridge 1945.
Cousin V., *Histoire générale de la philosophie depuis les temps plus anciens jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris 1864.
Creuzer F., *Religions de l'Antiquité*, t. 1-4, tłum. J.D. Guigniaut, Paris 1825-1851.
Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. ks. S. Basista, Kraków 2002.
Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, wstęp R. Aubert, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
Davies J.K., *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003.
Dawson Ch., *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1987.
Description de la Grèce de Pausanias, t. 1-6, traduction nouvelle avec le texte grec collationné sur les manuscrits de la bibliothèque du Roi, par M. Clavier, Paris 1814-1821.
Detienne M., *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris 2009.
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu, skorowidz i przypisy I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1988.
Dobrowolski W., *Norwida opowieść o wiecznym Rzymie i wiecznym człowieku Quidamie*, „Pamiętnik Literacki” 1927, nr 24, s. 291-308.

Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
Dodds E.R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004.
Draaisma D., *Machina metafor. Historia pamięci*, tłum. R. Pucek, Warszawa 2009.
Droulia L., *The Revival of the Greek Ideal and Philhellenism. A Perambulation*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007.
ks. Dunajski A., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985.
Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, w: idem, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Kraków 1993.
Feliksiak E., *Norwid i Vico*, „Przegląd Humanistyczny” 1968, nr 3, s. 23-42.
Feliksiak E., *Norwidowski świat myśli*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1: *1861-1863*, red. A. Walicki, Warszawa 1973.
Feliksiak E., *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001.
Ferris D.S., *Silent urns. Romanticism, Hellenism, Modernity*, Stanford 2000.
Fiećko J., *Polityczne podteksty wiersza »Do Joachima Lelewela«*, w: *Adam Mickiewicz i kultura światowa. Materiały z międzynarodowej konferencji Grodno – Nowogródek 12-17 maja 1997 r. w 5 księgach*, księga I, red. S. Makowski, E. Szymanis, Warszawa 1999.
Fiećko J., *Rosja w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, w: *Księga Mickiewiczowska. Patronowi uczelni w dwusetną rocznicę urodzin 1798-1998*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998.
Fieguth R., *»Nie znałem was – Żydy«. Powstanie judejskie i postać Barchoba w »Quidamie« Norwida*, „Studia Norwidiana” 2008, z. 26, s. 49-68.
Fieguth R., *Syn Aleksandra jako projekt człowieka idealnego. «Humanitas» w »Quidamie« Norwida*, w: *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (wstęp do badań)*, red. A. Nowicka-Jeżowa i M. Cieński, Warszawa 2008-2009.
Filhellenizm w Polsce. Rekonesans, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007.
Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco, oprac. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008.
Flacelière R., *Historia literatury greckiej*, tłum. P. Sobczak, Kęty 2004.
Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutiones de la Grèce et de Rome*, Paris 1864.
Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.
Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1969.

Géographie de Strabon, t. 1-5, traduit du grec en français par De La Porte du Theil, Avec des notes et une introduction par Gosselin, Paris 1809-1819.
Gierowski J.A., *Historia Włoch*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1999.
Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
Goldhill S., *Who needs Greek?: contests in the cultural history of Hellenism*, Cambridge 2002.
Goodman M., *Rzym i Jerozolima: zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007.
Goody J., *Kradzież historii*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.
Görres J., *La mystique divine, naturelle et diabolique*, t. 1-5, trad. M. Charles de Saintefoix, Paris 1854-1855.
Górski K., Makowiecki T., Sławińska I., *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń 1949.
Grant M., *Mity rzymskie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978.
Grote G., *Histoire de la Grèce depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*, t. 1-19, traduit de l'anglais par A.-L. de Sadous, (Paris) 1864-1867.
Grote G., *Plato and the other Companions of Socrates*, t. 1-3, London 1865.
Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. i oprac. ks. J. Naumowicz, Kraków 2001.
Güthenke C., *Placing Modern Greece. The Dynamics of Romantic Hellenism 1770-1840*, London 2008.
Guthrie W.K.C., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.
Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
Halkiewicz-Sojak G., *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.
Halkiewicz-Sojak G., *»Chrześcijańska drama« na styku kultur. O dyptyku Norwida »Tyrtej, Za kulisami«*, w: *W przestrzeni komunikacyjnej. Szkice z historii i teorii dramatu, teatru i komunikacji społecznej* red. J. Skuczyński, Toruń 1999.
Halkiewicz-Sojak., *Wobec tajemnicy i prawdy: o Norwidowskich obrazach »całości«*, Toruń 1998.
Hammond N.G.L., *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1994.

Havelock E.A., *Przedmowa do Platona*, przekład i wstęp P. Majewski, Warszawa 2007.
Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, wstępem poprzedził T. Kroński, Warszawa 1958.
Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Ś.F. Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 2006.
Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Gałecki, wstępem i komentarzem opatrzył E. Adler, Warszawa 1962.
Herodot, *Dzieje*, tłum. z języka greckiego i opracował S. Hammer, Warszawa 1954.
Highet G., *The Classical Tradition. Greek and Roman influences on Western Literature*, New York 1957.
Histoire de Thucydide, traduite du grec par Lévesque, Paris 1841.
Histoire d'Hérodote, suivie de la vie d'Homère, t. 1-3, nouvelle traduction, par A.F. Miot, Paris 1822.
Histoire de l'Église, Écrite par Eusèbe, traduite par Monsieur Cousin, Paris 1686.
Histoire universelle de Diodore de Sicile, t. 1-7, traduit en François par M. l'Abbé Terrasson, Amsterdam 1737-1744.
Histoires d'Hérodote, traduction nouvelle, avec une introduction et des notes, par P. Giguet, Paris 1864.
Howland J., *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge 2006.
Humboldt W. von, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, wybrała, przełożyła i poprzedziła słowem wstępnym E.M. Kowalska, przekład przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 2002.
Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, przedmowa J. Domański, Kraków 2007.
Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum., redakcja i wprowadzenie K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
Janion M., Żmigrodzka M., *Odyseja wychowania. Goetheańska wizja człowieka w »Latach nauki i latach wędrówki Wilhelma Meistra«*, Kraków 1998.
Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001.
Jastrun M., *»Quidam« i sobowtóry*, w: idem, *Gwiaździsty diament*, Warszawa 1971.

Jellenta C., *Cyprian Norwid. Szkic syntezy*, Warszawa 1907.
Juchacz P.W., *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań 2004.
Kalinowska M., *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*, Toruń 1994.
Kalinowska M., *Kilka słów o posągowej piękności marmurowej w poezji Słowackiego*, w: *Lustra historii. Rozprawy i eseje ofiarowane Profesor Marii Żmigrodzkiej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, red. M. Kalinowska i E. Kiślak, Warszawa 1998.
Kalinowska M., *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji*, Toruń 2003.
Kalinowska M., *Romantyczni Spartanie i Majnoci. W kręgu filhellenizmu wielkich romantyków polskich. Rekonesans*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007.
Kelley D.R., *Losy historii. Badanie przeszłości od Herdera do Huizingi*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 2010.
Kelley D.R., *Oblicza historii. Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, tłum. M. Tomaszewski, Warszawa 2010.
Kelly J.M., *The Society of Dilettanti. Archeology and Identity in the British Enlightenment*, New Haven and London 2009.
Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłumaczenie przejrzał i terminologię ustalił ks. E. Stanula, Warszawa 1998.
Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum., wstępem i komentarzami opatrzył K. Toeplitz, Warszawa 1988.
Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przełożyła i posłowiem opatrzyła A. Djakowska, Warszawa 1999.
Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum., wstęp i przypisy A. Szwed, Kęty 2002.
Kiślak E., *Cień arcydzieła*, w: *Trzynaście arcydzieł romantycznych*, red. E. Kiślak i M. Gumkowski, Warszawa 1996.
Korpysz T., *»Chrześcijanin« w pismach Cypriana Norwida*, w: *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002.
Krämer H., *Fichte, Schlegel i infinityzm w interpretacji Platona*, tłum. A. Gniazdowski, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył S. Blandzi, Warszawa 2006.
Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 2001.
Kuczera-Chachulska B., *Norwida »przypowieść o pięknem«*, w: *Norwid-artysta. W 125. rocznicę śmierci poety*, red. K. Trybuś, W. Ratajczak, Z. Dambek, Poznań 2008.
Kuziak M., *Bizancjum Mickiewicza (na podstawie »Literatury słowiańskiej«)*, w: *Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschod-*

nia w kulturze XIX wieku, red. J. Ławski i K. Korotkich, Białystok 2004.
Kuziak M., *O »Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu« Juliusza Słowackiego. Próba lektury (po)nowoczesnej*, w: *Dziedzictwo Odyseusza*, red. M. Cieśla-Korytowska, O. Płaszczewska, Kraków 2007.
Kuziak M., *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006.
La Préparation Évangélique, t. 1-2, traduit du grec d'Eusèbe Pamphile, des notes critiques, historiques et philologiques par M. Séguier de Saint-Brisson, Paris 1846.
Le Goff J., *Historia i pamięć*, tłum. A. Gronowska, J. Stryjczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007.
Lelewel J., *Dzieje starożytne od początku czasów historycznych do drugiej połowy wieku szóstego ery chrześcijańskiej*, w: idem, *Dzieła*, t. 4: *Dzieje starożytne*, Warszawa 1966.
Libera L., *Juliusza Słowackiego »Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu«*, Poznań 1993.
Lijewska E., *Liryka w dramacie Norwida. O muzyczności »Tyrteja« i »Za kulisami«*, „Studia Norwidiana" 2002-2003, z. 20-21, s. 87-100.
Lisiecka A., *Norwid – poeta historii*, Londyn 1973.
Literatura Grecji starożytnej, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
Les Vies des hommes illustres de Plutarque, t. 1-26, traduites du grec par Amyot, avec des Notes et des Observations, par MM. Brotier et Vauvilliers, Nouvelle Édition, Revue, corrigée et augmentée, par E. Clavier, Paris 1801-1805.
Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
L'Odyssée; suivie de La Batrachomyomachie; des hymnes; de divers petits poèmes; et fragments attribués à Homère, t. 1-2, Traduction par Dugas-Montbel, Paris 1818.
Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
Łapiński Z., *»Gdy myśl łączy się z przestrzenią«. Uwagi o przypowieści »Quidam«*, „Roczniki Humanistyczne" 1976, z. 1, s. 225-231.
Łapiński Z., *Norwid*, Kraków 1971.
Ławski J., *Bizancjum Mickiewicza. Cesarstwo Wschodnie w »Pierwszych wiekach historii polskiej«*, w: *Antyk romantyków: model europejski*

i wariant polski. Rekonesans, red. M. Kalinowska i B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003.
Ławski J., *O Norwidowskim rozumieniu bizantynizmu*, w: *Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.
Łukaszewicz A., *Kleopatra. Ostatnia królowa starożytnego Egiptu*, Warszawa 2005.
Mackiewicz T., *Sokrates Norwida. Kontekst – recepcja – kontynuacja*, Warszawa 2009.
Marchand S.L., *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, New Jersey 1996.
Marczewski E., Łanowski J., *O zdegradowaniu kontemplacji. Wokół wiersza C. Norwida Plato i Archita*, Wrocław 1969.
Markowski M.P., *Pragnienie obecności. Filozofia reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.
Maury A., *Histoire des religions de la Grèce antique depuis leur origine jusqu'au leur complète constitution*, t. 1-3, Paris 1857-1859.
Maury A., *La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, ou Étude sur les superstitions païennes, qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours*, Paris 1860.
Melbechowska-Luty A., *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001.
Mężyński K., *Gotfryd Ernest Groddeck. Profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*, Gdańsk 1974.
Mężyński K., *Rosja w wykładach paryskich Mickiewicza*, Poznań 1938.
Mielczarski C., *Idee społeczno-polityczne sofistów. U źródeł europejskiego pluralizmu politycznego*, Warszawa 2006.
Mielczarski C., *Społeczna i polityczna myśl sofistów – Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2006, t. 50-51, s. 25-50.
Mikuła M., *Grecki i polski »Korsarz«. »Lambro« Juliusza Słowackiego i »Lambros« Dionizjosa Solomosa*, w: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski, K. Tomaszuk, Warszawa 2007.
Montesquieu, *O duchu praw*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957.
Most G., *Philhellenism, Cosmopolitanism, Nationalism*, w: *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, ed. by K. Zacharia, Burlington (USA) 2008.
Mroczek K., *Epitalamium staropolskie: między tradycją literacką a obrzędem weselnym*, Wrocław 1989.

Muratow P., *Obrazy Włoch*, t. 1-2, tłum., przypisami i posłowiem opatrzył P. Hertz, Warszawa 1988.
Nerczuk Z., *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.
Niebuhr R., *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, wstęp J. Woźniakowski, Kraków 1996.
Niebuhr R., *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1985.
Nietzsche F., *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, w: idem, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, posłowie K. Michalski, Kraków 1996.
Nieukerken A. van, *Osobowość a anonimowość w »przypowieści« o »rzymskim bruku«*, „Teksty Drugie" 2006, nr 5, s. 136-148.
Nieukerken A. van, *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*, Warszawa 2007.
Nieukerken A. van, *»Quidam« – Miasto a perspektywa Objawienia*, w: *Długie trwanie. Różne oblicza klasycyzmu*, red. R. Dąbrowski, B. Dopart, Kraków 2011.
Ochocki A., *Filozofia i burze dziejowe*, Warszawa 2001.
Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, t. 1-2, tłum. S. Kalinkowski, wstęp S. Kalinowski i ks. E. Stanula, oprac. S. Kalinowski, ks. W. Myszor, ks. E. Stanula, Warszawa 1977.
Osborne R., *Greece in the Making 1200-479 BC*, London 1996.
Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
Passalacqua J., *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*, Paris 1826.
Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffer, Kraków 2008.
Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
Pigoń S., *Dramat dziejowy polsko-rosyjski w ujęciu Mickiewicza*, w: idem, *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, wybór i opracowanie J. Maślanka, Warszawa 1985.
Pigoń S., *Na tropie zatraconego poematu Norwida*, w: idem, *Miłe życia drobiazgi. Pokłosie*, Warszawa 1964.
Platon, *Dialogi*, t. 1-2, tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty 2005.
Platon, *Prawa*, tłum. i opracowała M. Maykowska, Warszawa 1960.
Platon. Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum KUL 30 listopada – 2 grudnia 1992 r., red. A. Kijewska i E.I. Zieliński OFMConv, Lublin 1993.

Plezia M., *Geneza seminarium filologicznego G.E. Groddecka*, „Eos" 1962, nr 52, s. 403-425.
Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
Plutarch z Cheronei, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum., wstęp i objaśnienia A. Pawlaczyk, Poznań 2003.
Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (Z żywotów równoległych)*, z języka greckiego przełożył i komentarzem opatrzył M. Brożek, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996.
Płuciennik J., *Literatura, Głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków 2009.
Pniewski D., *Antyczna szata »Quidama«. Starożytne rzeźby, reprodukcje »etruskich« waz i obrazy poetyckie w »Quidamie« Cypriana Kamila Norwida*, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska i B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003.
Pniewski D., *Między obrazem i słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005.
Potts A., *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven and London 1994.
Principes de la Philosophie de l'Histoire, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur, par J. Michelet, Paris 1827.
Przybylski R., *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Gdańsk 1996.
Przybylski R., *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.
Przychodniak Z., *Śpiew Orfeusza. Od »Lambra« do »Kordiana«*, w: *Słowacki współczesnych i potomnych. W 150 rocznicę śmierci Poety*, red. J. Borowczyk i Z. Przychodniak, Poznań 2000.
Quatremère E., *Recherches historiques et critiques sur la langue et la literature de l'Egypte*, Paris 1808.
»Quidam«: studia o poemacie, red. P. Chlebowski, Lublin 2011.
Ratajczakowa D., *Grecki dar*, w: *O historyczności*, red. K. Meller, K. Trybuś, Poznań 2006.
Rawson E., *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 2002.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000.
Rediscovering Hellenism. The Hellenic inheritance and the English imagination, ed. by G.W. Clarke, with the assistance of J.C. Eade, Cambridge, New York 1989.
Riambourg J.-B.-C., *Du Rationalisme et de la tradition, ou Coup d'oeil sur l'état actuel de l'opinion philosophique et de l'opinion religieuse en France*, Paris 1834.

Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór dokonany przez H. Ecksteina, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007.
Rudaś-Grodzka M., *»Sprawić, aby idee śpiewały«. Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Warszawa 2003.
Ruggiero F., *Szaleństwo chrześcijan. Poganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007.
Said E.W., *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
Saisir l'Antique / Appropriating Antiquity. Collections et collectionneurs d'antiques en Belgique et en Grande – Bretagne au XIX[e] *siècle*, ed. by A. Tsingarida, with D. Kurtz, Bruxelles 2002.
Saganiak M., *Mistyka i wyobraźnia. Słowackiego romantyczna teoria poezji*, Warszawa 2000.
Sawicki A., *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.
Sawicki S., *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986.
Schlegel F., *Fragmenty*, tłum. C. Bartl, oprac., wstępem i komentarzami opatrzył M.P. Markowski, Kraków 2009.
Schlegel F., *Lectures on the History of Literature, Ancient and Modern*, t. 1-2, Philadelphia 1818.
Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
Schnädelbach H., *O dialektyce rozumu historycznego*, w: idem, *Rozum i historia*, t. 1: *Odczyty i rozprawy*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
Seweryn D., *»…jak tam zaszedłeś«. Mickiewicz w szkole klasycznej*, Lublin 1997.
Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979.
Sinko T., *Antyk w literaturze polskiej. Prace komparatystyczne*, wybór i oprac. T. Bieńkowski, wstęp S. Stabryła, Warszawa 1988.
Sinko T., *Antyk w »Królu Duchu«*, „Pamiętnik Literacki" 1910, nr 9, s. 251-266.
Sinko T., *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933.
Sinko T., *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Kraków 1909.
Sinko T., *Manilius i Mickiewicz*, „Eos" 1914-1915, nr 20, s. 165-169.
Sinko T., *Mickiewicz i antyk*, Wrocław – Kraków 1957.

Skrzypek M., *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1989.
Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
Sławińska I., *»Chrześcijańska drama« Norwida*, „Studia Norwidiana” 1985-1986, z. 3-4, s. 57-74.
Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, tłum. i przedmową opatrzył J. Marzęcki, Warszawa 2001.
Sotelo P.C., *The Platonic Experience in Nineteenth – Century England*, Pontificia Universidad Católica del Perú 2006.
Spencer T., *Fair Greece, Sad Relic. Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, London 1954.
Starożytny Egipt pod względem historyi, religii, cywilizacji i obyczajów przez W. z W.J., Lwów 1893.
Stefanowska Z., *Norwida spór o powstanie*, w: *Dziedzictwo literackie powstania styczniowego*, red. J.Z. Jakubowski, J. Kulczycka-Saloni, S. Frybes, Warszawa 1964.
Stern B.H., *The Rise of Romantic Hellenism in English Literature 1732--1786*, New York 1969.
Szantyr A., *Działalność naukowa Godfryda Ernesta Grodka*, w: *Z dziejów filologii klasycznej w Wilnie*, red. J. Oko, Wilno 1937.
Szestow L., *Na szalach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
Szmydtowa Z., *Platon w twórczości Norwida*, w: *Prace historyczno-literackie ku czci Ignacego Chrzanowskiego*, Kraków 1936.
Szmydtowa Z., *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedmowa Z. Libera, Warszawa 1979.
Szturc W., *Archeologia wyobraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001.
Szturc W., *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997.
Szulc F., *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou SJ*, Kraków 2005.
Śliwiński M., *Grecja i Rzym w wierszu Mickiewicza »Do Joachima Lelewela«*, w: *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003.
Śliwiński M., *»Roma pogana« Norwida – retrospektywna utopia totalitaryzmu*, „Filomata” 1993, nr 415, s. 215-228.
Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2005.

The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays, ed. by G. Vlastos, New York 1971.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
Trojanowiczowa Z., Dambek Z., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: *1821-1860*, Poznań 2007.
Trojanowiczowa Z., Lijewska E., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 2: *1861-1883*, Poznań 2007.
Trybuś K., *Epopeja w twórczości Cypriana Norwida*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993.
Trybuś K., *Pamięć Norwidowej alegorii*, w: idem, *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko o przeszłości*, Poznań 2011.
Trybuś K., *Romantyczna Europa – rodzinna i obca*, „Polonistyka" 2006, nr 6, s. 6-10.
Trybuś K., *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000.
Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1-2, tłum. K. Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 2004.
Trznadel J., *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978.
Vernant J.-P., *Aspects mythiques de la mémoire*, w: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, t. 2: *L'espace et le temps*, Paris 1991.
Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998.
Vernant J.-P., *Źródła myśli greckiej*, [tłum. J. Szacki], Gdańsk 1996.
Vico G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, opracował i wstępem poprzedził S. Krzemień-Ojak, Warszawa 1966.
Vidal-Naquet P., *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. A. Wolicki, Warszawa 2003.
Vlastos G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
Vlastos G., *Socratic Studies*, ed. by M. Burnyeat, Cambridge 1994.
Voegelin E., *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, wstęp P. Śpiewak, Warszawa 2011.
Vrettos Th., *The Elgin Affair. The Abduction of Antiquity's Greatest Treasures and the Passions It Around*, London 1997.
Walicki A., *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, w: *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983.
Wallace J., *Shelley and Greece. Rethinking Romantic Hellenism*, London and New York 1997.
Webb T., *English Romantic Hellenism 1700-1824*, Manchester, New York 1982.
Wesołowska E., *Wieszcz i mędrzec – postać Epimenidesa u Norwida*, w: *Filhellenizm w Polsce. Wybrane tematy*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, K. Tomaszuk, Warszawa (w przygotowaniu).

West M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków 2008.
White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, tłum. zbiorowe, Kraków 2000.
White H., *Proza historyczna*, red. E. Domańska, tłum. zbiorowe, Kraków 2009.
Wilkinson J.G., *Manners and customs of the ancient Egyptians, including their private life, government, laws, arts, manufactures, religion, and early history; derived from a comparison of the paintings, sculptures, and monuments still existing, with the accounts of ancient authors*, t. 1, London 1837.
Winckelmann J.J., *Myśli o naśladownictwie greckich dzieł w malarstwie i rzeźbie*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyboru dokonali: T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973.
Witkowska A., *Historiozoficzna lekcja romantyka. O wierszu »Do Joachima Lelewela«*, „Pamiętnik Literacki" 1961, z. 3, s. 23-49.
Wodziński C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008.
Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
Woodhouse C.M., *The Philhellenes*, London 1969.
Wyka K., *Cyprian Norwid jako poeta kultury*, w: idem, *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Kraków 1989.
Zabłocki S., *Mickiewicz w kręgu neohellenizmu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 1968, nr 73, „Classica Wratislaviensia" III, s. 41-67.
Zajączkowski R., *»Głos prawdy i sumienie«. Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.
Zaniewicki Z., *Rozmyślania nad »Quidam«*, w: *Norwid żywy*. Książka zbiorowa wydana staraniem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie, W. Günther – Londyn 1962.
Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, Tübingen 1856.
Zieliński J., *SzatAnioł. Powikłane życie Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2000.
Zieliński T., *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999.
Zieliński T., *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000.
Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.
Ziemba K., *Wyobraźnia i biografia. Młody Słowacki i ciągi dalsze*, Gdańsk 2006.

Ziołowicz A., *Dramat i romantyczne «ja». Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002.
Ziółkowski M., *Historia Rzymu*, Poznań 2004.
Żmigrodzka M., *Mit – podanie – historia*, w: eadem, *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, red. M. Kalinowska i E. Kiślak, Warszawa 2002.
Żwirkowska E., *Tragedia kultur. Studium o tragedii historycznej C.K. Norwida »Kleopatra i Cezar«*, Lublin 1991.

Indeks osób[1]

A

B

[1] Indeks nie obejmuje bibliografii.

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

Ł

M

N

O

P

Q

R

S

Ś

T

V

W

Z

Ż